Clásicos y Contemporáneos en Antropología



Sistemas políticos africanos

Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard
editores

Meyer Fortes nació en 1906 en Britstown, Sudáfrica. Obtuvo su grado de maestría en psicología en la Universidad de Cape Town en 1926. Su encuentro fortuito con Bronislaw Malinowski en casa del psicoanalista J. C. Flugel en 1931 en Londres y la invitación a atender su seminario en la London School of Economics marcó su inicio en la antropología.

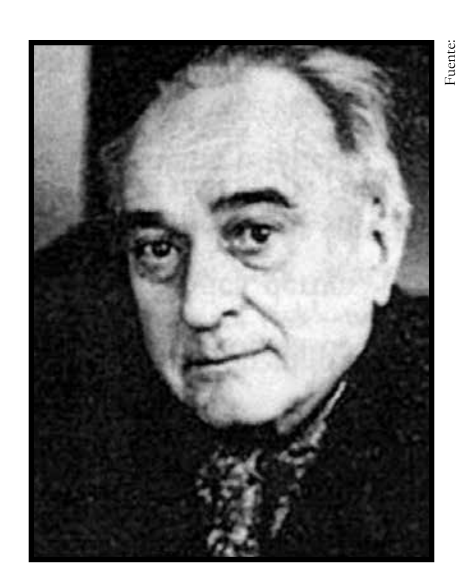
En 1932 comenzó su formación como antropólogo bajo la tutela de Charles G. Seligman, Bronislaw Malinowski y Raymond Firth en la London School of Economics. De 1934 a 1937 realizó trabajo de campo en el pueblo de los tallensi y los ashanti, en Ghana, de donde resultaron dos de sus más famosos trabajos: *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (1945) y *The Web of Kinship among the Tallensi* (1949). Inició su carrera docente en la Universidad de Oxford de 1946 a 1950 en el Departamento de Antropología bajo la influencia de Radcliffe-Brown y donde continuó su estrecha relación profesional y de amistad con Edward Evans-Pritchard con quien publicó *African Political Systems*, en 1940, donde formulan los principios de segmentación para explicar la integración de las sociedades sin Estado y que marca el inicio de la antropología política británica. En 1950 fue nombrado jefe del Departamento de Antropología en la Universidad de Cambridge, donde permaneció hasta su jubilación en 1973, y murió en 1983 a los 76 años de edad.



MEYER FORTES

Sir Edward Evan Evans-Pritchard nació en Sussex, Inglaterra, en 1902. Estudió la licenciatura en Historia en la Universidad de Oxford y el doctorado en Antropología Social en la London School of Economics bajo la dirección de Bronislaw Malinowski y Charles Gabriel Seligman. Fue profesor en la Universidad del Cairo en 1932 y en la Universidad de Oxford de 1946 a 1970.

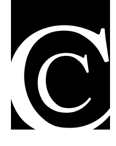
En 1926 inició su trabajo de campo con el pueblo de los azande del Alto Nilo que culminó sus estudios de doctorado en 1927y con su libro, que ahora es un clásico de la antropología, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* publicado en 1937. En 1930 inció un estudio de campo acerca de los nuer del Sudán anglo-egipcio resultando así, su célebre trilogía: *The Nuer* (1940), *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951) y *Nuer Religion* (1956). En 1940 coeditó con Meyer Fortes *African Political Systems,* un texto clásico de la antropología social británica. En 1949 publicó *The Sanusi of Cyrenaica*, texto escrito a partir de su participación en la Administración Militar Británica durante la Segunda Guerra Mundial en Etiopía, Sudán y Siria. En 1971, fue nombrado caballero y, murió en Oxford el 11 de septiembre de 1973.



Fuente:

E. E. EVANS-PRITCHARD

Clásicos y Contemporáneos en Antropología



Sistemas políticos africanos

Sistemas políticos africanos

Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard
editores







306.2096
S799s Sistemas políticos africanos / Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, editores ; traducción Leif Korsbaek, Alí Ruiz Coronel, Héctor Manuel Díaz Pineda... [*et al.*]. --México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana : Universidad Iberoamericana, 2010
456 p. ; 17 cm. --(Clásicos y Contemporáneos en Antropología ; 8)

Título original: African Political Systems.
Incluye bibliografía e índice analítico.
ISBN 978-607-486-106-8

1. África - Razas nativas. 2. Antropología política - África. 3. Sociedad primitiva. 4. Tribus y sistema tribal. I. Fortes, Meyer, ed. II. Evans-Pritchard, E. E., ed. III. Korsbaek, Leif, trad. IV. Ruiz Coronel, Alí, trad. V. Díaz Pineda, Héctor Manuel, trad. VI. Serie.

Traducción: Leif Korsbaek, Alí Ruiz Coronel, Héctor Manuel Díaz Pineda, Mette Marie Wacher Rodarte, Enoch Cabrera Sierra, Benjamín Muratalla y Carlos Patricio Villalva Jiménez.

Traducción de la edición original en inglés titulada *African Political Systems*, editada por M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard. Publicada por primera vez para el International African Institute por Oxford University Press, Londres, 1940.

Primera edición en Clásicos y Contemporáneos en Antropología

ISBN: 978-607-486-106-8
Impreso y hecho en México

Índice

Clásicos y Contemporáneos en Antropología

La antropología es una de las ciencias sociales con una agenda intelectual y académica extremadamente ambiciosa. Su objeto central de estudio es la permanencia y cambio de los fenómenos socioculturales, por ende, se ocupa de conocer y analizar a la humanidad entera. Se interesa por cada una de las diferentes vías de evolución de las sociedades humanas, y por identificar las respectivas trayectorias de pueblos y culturas desde las épocas tempranas de la prehistoria hasta el tiempo actual. La diversidad cultural, étnica y social, en y entre las sociedades, se manifiesta en todos los rincones del planeta. Concierne a la antropología la adaptación humana a variados climas y territorios: fríos, templados y cálidos; húmedos y áridos; planicies y montañas. Le compete el estudio de las sociedades simples y el de las más complejas.

Los antropólogos han contribuido al conocimiento de las variadas formas de subsistencia en pueblos de cazadores y recolectores, de pastores y agricultores, y han procurado explicar los procesos de integración de tales pueblos a las sociedades más complejas en el contexto de la expansión del sistema mundial capitalista. A la antropología le han interesado las minorías étnicas y las clases populares por igual, pero también las élites gobernantes y las estructuras estatales. Hay especialistas en ramas como la antropología jurídica, la antropología política y la antropología económica. El parentesco, la religión, el lenguaje y diversas expresiones simbólicas son apreciados objetos de estudio.

Al ocuparse de un universo de objetos sociales y culturales tan vasto, los antropólogos eligieron un acercamiento holístico, es decir, busca establecer las interrelaciones existentes de tipo causal, funcional

o simbólico entre los distintos componentes de las diferentes culturas. El análisis comparativo es una herramienta muy eficaz para identificar diferencias y similitudes entre los casos examinados. El estudio detallado de culturas ágrafas mediante la observación participante convirtió el trabajo de campo en uno de los métodos característicos e ineludibles de la investigación en antropología. Las etnografías sobre sociedades y culturas son, entonces, productos que distinguen la producción antropológica.

En consecuencia, ningún libro en particular podría reflejar toda la riqueza de herramientas teóricas y metodológicas que los antropólogos han empleado en el estudio de las culturas y las sociedades humanas. De la misma manera, la diversidad cultural observada por viajeros, misioneros, administradores, y en el siglo XX por los profesionales antropólogos en aquellas sociedades humanas con las que se ha tenido contacto –en todo el orbe y a lo largo del curso de la historia–, sólo podría quedar consignada en una incontable multitud de libros y artículos. No hay una sola biblioteca que contenga en sus estanterías los frutos de la labor etnológica de esta multitud de autores-escritores. La descripción etnográfica de cada una de las sociedades particulares conocidas no puede evitarse por una aplicación de teorías generales construidas *a priori*, ni sustituirse por las conclusiones alcanzadas en el estudio de alguna sociedad particular estudiada a profundidad. Y si se quieren alcanzar generalizaciones a partir de estudios empíricos, será necesario que la descripción detallada de una sociedad se conduzca con alguna orientación teórica, mediante la formulación de hipótesis que guíen la recolección de datos y organicen la interpretación de las características generales del fenómeno estudiado en tal o cual sociedad particular.

Por tales razones, una adecuada formación académica de los antropólogos dependerá del acceso a una bibliografía extensa. Los hallazgos y avances del conocimiento antropológico se encuentran dispersos en diversos géneros literarios propios de esta disciplina.

Hay miles de trabajos monográficos que registran la labor de recopilación de datos empíricos acerca de distintas sociedades dispersas en los cinco continentes. Existen trabajos de corte más comparativo, mientras que otros tienen un propósito más teórico. Sin embargo, las grandes síntesis del conocimiento en una región o área cultural son más escasas, y hay relativamente pocos trabajos que tienen una perspectiva mundial. La composición de la literatura antropológica es entonces un indicador de su desarrollo, de su capacidad para formular generalizaciones a partir de estudios específicos y de su comparación espacial y temporal.

A partir de estas reflexiones, compartidas por un grupo de instituciones mexicanas comprometidas con la investigación y la docencia en antropología, surgió un proyecto que pretende ofrecer a investigadores y estudiantes, y en general al público de habla hispana, obras clave para el desarrollo del conocimiento sobre las sociedades y culturas humanas. Fue así que se concibió la colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología.

Existe gran cantidad de obras relevantes para el desarrollo de diversas líneas de investigación en antropología que nunca fueron traducidas al español; otras más, que sí lo fueron, dejaron de ser reimpresas o reeditadas, y ahora ya no se encuentran en el mercado. Las bibliotecas institucionales de reciente creación no cuentan con todos los libros clásicos de la disciplina y difícilmente los podrían adquirir.

La selección de esta literatura, que podría caracterizarse como "clásica", constituye un asunto controvertido y susceptible de interminables discusiones. Este proyecto editorial con amplia gama de opciones académicas para la publicación de "clásicos", deberá sortear los límites inevitables del financiamiento e intentar satisfacer las preferencias de los lectores. Incluirá también textos contemporáneos que muy probablemente adquirirán con el tiempo el reconocimiento académico correspondiente. Los criterios de selección deberán

afinarse a lo largo del desarrollo del proyecto, a partir del contexto temporal y regional, y de las necesidades culturales más explícitas.

En los grandes polos del pensamiento antropológico, ubicados principalmente en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia, la antropología se ha construido en múltiples direcciones. En sus bibliotecas se encuentra una gran abundancia de libros y trabajos de investigación sobre casi todas las culturas del mundo, lo que incluye una vigorosa producción teórica. Muchas casas editoras recogen y difunden la producción de universidades e institutos de investigación. Por lo que toca a los países que podríamos calificar como periféricos, es posible distinguir a aquellos en los que se ha manifestado un mayor interés por el desarrollo de la antropología. En el mundo iberoamericano, países como Argentina, Brasil, Colombia, España, Guatemala, México y Perú pueden considerarse entre los que se han caracterizado por tener una mayor densidad antropológica. En ellos se fomenta la antropología con un enfoque relativamente circunscrito a los fenómenos y problemas locales, de suerte que la producción académica se orienta hacia aquellos procesos socioculturales más relevantes de cada nación. En cada uno se ha presentado, en diferentes momentos, la influencia dominante de alguno de los centros hegemónicos de producción antropológica. Las preferencias intelectuales del mundo antropológico iberoamericano se reflejan claramente en los acervos de las bibliotecas especializadas en antropología en cada uno de esos países. Las mejores y más completas bibliotecas han logrado reunir –y proporcionan a sus usuarios–, la literatura antropológica representativa de los países hegemónicos y la producción del propio país. Pero la producción de países vecinos, igualmente periféricos, con antropologías de importancia, generalmente está sobrepresentada en dichas bibliotecas, y en los programas académicos de las instituciones y universidades respectivas. En los demás países, el desarrollo de la antropología es relativamente pobre, y los estudios que prevalecen son los del folclore local y la prehistoria.

México se encuentra entre los países con una tradición antropológica vigorosa. Si bien existe un reconocimiento local y mundial de la antropología mexicana, sus investigadores y estudiantes con frecuencia tienen un conocimiento precario de los desarrollos de otros países de la región con una tradición antropológica importante. La política mexicana de apertura a la inmigración de perseguidos políticos fue propicia para dar lugar a un flujo de ideas y conocimientos antropológicos novedosos y estimulantes, primero con la llegada de inmigrantes provenientes de Europa a raíz de las vicisitudes de la Guerra Civil Española y de la Segunda Guerra Mundial, y luego, en las décadas de los sesenta y setenta, con el arribo de contingentes de asilados que huían de las dictaduras surgidas en América del Sur. Estas corrientes migratorias tuvieron un efecto cultural muy importante para el país receptor. Al llegar a México y a las instituciones académicas que les abrieron sus puertas, aquellos universitarios perseguidos rompieron barreras culturales locales y auspiciaron un flujo de nuevas ideas y teorías que fructificaron intelectualmente, no sólo en el campo de la antropología, sino también en muchos otros campos de las ciencias sociales y las humanidades. Lo anterior da cuenta de que el desarrollo de una disciplina se nutre no sólo de la problemática social y cultural nativa, también –y de manera significativa– de las corrientes y flujos culturales externos.

La colección de Clásicos y Contemporáneos en Antropología tiene como aspiración y propósito satisfacer no únicamente las necesidades locales y atender las necesidades bibliográficas locales de programas académicos de formación, sino cubrir un espectro más amplio. Las instituciones que impulsan la publicación de libros de antropología han aprovechado la oportunidad y hecho suya la sugerencia de auspiciar el flujo cruzado de conocimientos antropológicos externos, no solamente aquellos originados en los países hegemónicos, sino también los de países periféricos con una producción antropológica respetable, poco conocida y aplicable a circunstancias análogas en

otras latitudes. La colección incluye una composición variada en temas y corrientes teóricas que, esperamos, nutra las subespecialidades de la antropología.

Incluye traducciones de libros que han tenido una reconocida influencia en el desarrollo de la antropología y que, sin embargo, no han sido publicados en español. Pero también comprende reediciones de obras agotadas, con objeto de atender la demanda de los estudiantes de antropología. La iniciativa original de esta colección surgió en 2004, cuando confluyeron los intereses de la Dirección General del CIESAS con la maduración de un proyecto relacionado con la publicación de libros clásicos de antropología que se requerían en la docencia e investigación. Se buscó y encontró la colaboración del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, y del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, con la aportación de los recursos humanos y materiales necesarios para llevar adelante esta empresa. Así, en 2005 se conformó una comisión académica plural para precisar los criterios y definiciones necesarias en relación con la selección de autores y títulos que se publicarán en los próximos años. Esta comisión, integrada por profesores investigadores de las tres instituciones, aceptó la idea de añadir a la colección de libros clásicos aquellos títulos y autores contemporáneos que recientemente han desarrollado nuevas líneas de investigación, tales como los estudios de género, desastres, pluralidad étnica, entre otros. En el futuro muy probablemente otras instituciones se sumarán a este esfuerzo. Nuestra meta de poner al alcance de investigadores y estudiantes de antropología una selección de libros indispensables para su desarrollo académico plural dependerá, en gran medida, de la recepción que los lectores otorguen a éste y los próximos títulos.

Virginia García Acosta
y Roberto Melville
CIESAS

La fuente de la antropología política

Introducción

Se dice que la publicación de *African Political Systems*, en 1940, que aquí se presenta por primera vez en español, "de un solo golpe estableció la antropología política moderna" (Lewellen, 1992: 13).[1] El consenso es abrumador y, los antropólogos, en su mayoría, están dispuestos a firmar dicha declaración. Hay algo de cierto en esta idea, pero personalmente pienso que es una exageración. No cabe duda acerca de la importancia y la relevancia de *Sistemas políticos africanos*. Con su publicación en 1940, algo cambió, pero no de la manera sencilla que se piensa; fue un cambio más complicado. Para aceptar la importancia de la obra, se deben conocer algunas de sus características y algunos de los detalles del desarrollo histórico de la antropología social, y tal es el propósito del presente texto.

Sistemas políticos africanos opera en tres niveles: se presenta la receta, el menú y los platillos. En el prefacio, Radcliffe-Brown nos ofrece el programa general, en el sentido de que define una nueva disciplina, la antropología política. En la introducción escrita por los dos editores,

---

[1] Otro especialista, el antropólogo holandés H. J. M. Claessen, opina que "en 1940 apareció *African Political Systems*, una serie de artículos editados por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, en los cuales se describe con detalle ocho sistemas políticos. Estos artículos son precedidos por una larga introducción de ambos editores y por un significativo prólogo de Radcliffe-Brown. La mayoría de los historiadores de la antropología política con esta obra [marcan el inicio de] una nueva rama de la ciencia" (1979: 19). Esta nueva rama de la ciencia que Claessen tiene en mente es la antropología política.

Meyer Fortes y Evans-Pritchard, se hace un acercamiento metodológico, forjando una tipología de sistemas políticos, que distingue entre sociedades con un poder centralizado, es decir, el Estado, y sociedades en las cuales no existe un poder centralizado, es decir, sociedades sin Estado. Finalmente, en los ocho capítulos etnográficos encontramos un manjar de igual número de platillos, en la forma de ocho textos etnográficos.

La prehistoria de la antropología política

La idea de que la antropología política nació en África en 1940 nos plantea un dilema. Por un lado, la política es una actividad humana tan vieja y establecida que Aristóteles se vio motivado a definir al hombre genéricamente como un *animal político* y, por el otro, los antropólogos manifiestamente somos buenos y muy perspicaces observadores, entonces ¿cómo es posible que esta actividad humanamente universal hubiera escapado a nuestra atención hasta una fecha tan reciente como 1940?

Es evidente que en 1861 ya existía una antropología, pues en aquel año fueron publicados por lo menos dos o tres obras antropológicas importantes. Sir Henry Sumner Maine publicó su *Ancient Law*, en el cual postulaba que el mundo consistía en dos tipos de sociedades, las sociedades con una legislación moderna, y las sociedades tradicionales, y planteaba que había una evolución inevitable de lo tradicional hacia lo moderno. De Morgan tenemos la misma posición determinista: el movimiento es inevitable a partir de las sociedades salvajes, acercándose paulatinamente a la civilización. Finalmente, de Bachofen se puede decir lo mismo: el tránsito del matriarcado hacia la sociedad patriarcal ha sido automático e inevitable.

Se trata de una antropología sumamente política. Pero es una antropología política, y no una antropología de lo político, que estos pioneros nunca lograron desarrollar. Su incapacidad para desarrollar

una antropología política se debe entre otras cosas a su etnocentrismo, que los llevó a concluir que sólo donde hay un Estado puede haber política. A partir de su situación histórica se movían hacia atrás, hacia el pasado buscando el origen de su propia sociedad.[2] Todos estos evolucionistas eran antropólogos de gabinete; recibieron sus datos de misioneros, viajeros, oficiales de las colonias, etcétera, sin ningún control metodológico acerca del origen de esos datos. Y también cuenta el hecho de que todos estos precursores eran abogados. En un brillante artículo, Teresa Sierra y Victoria Chenaut (2002) enfatizan la estrecha relación entre el derecho y la política en la tradición antropológica británica.

Antes de la publicación de *Sistemas políticos africanos*, Malinowski había hecho también una serie de comentarios críticos, en 1926 escribió que:

> hace más o menos medio siglo hubo una verdadera epidemia de investigación y estudio de la ley primitiva, especialmente en el continente europeo y más particularmente en Alemania; los nombres de Bachofen, Post, Bernhöft, Köhler y otros escritores agrupados alrededor de la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* bastan para recordar al sociólogo el alcance, volumen y calidad del trabajo que ellos llevaron a cabo (Malinowski, 1978: 15).

2 El concepto de *etnocentrismo,* inventado por William Graham Sumner en 1906, se encuentra ejemplificado en su libro *Folkways* (1960: 28-30), pero antes de la invención del concepto ya estaba plenamente presente el fenómeno. Sería justo aplicar el juicio de Edward Said acerca de los orientalistas: mientras que los orientales, según Said, no les interesan en absoluto a los orientalistas, a los evolucionistas no les interesaba el carácter de las sociedades ya pasadas que estudiaban; lo que les interesaba era la contribución de aquellas sociedades desaparecidas a la construcción de su propia sociedad: la sociedad escocesa del siglo xix de McLennan, la sociedad británica victoriana de Maine y la sociedad de Rochester, Nueva York, en el momento de Morgan.

Pero un poco después de estas alabanzas se empezaron a identificar las deficiencias de las investigaciones anteriores. La opinión de Hartland, uno de los primeros estudiosos de la ley y la política, es que "el salvaje está muy lejos de ser la criatura libre y despreocupada que nos pinta la imaginación de Rousseau. Por el contrario, se halla cercado por costumbres de su pueblo, encadenado por tradiciones inmemoriales, no sólo en sus relaciones sociales, sino también en su religión, su medicina, su industria, su arte: en pocas palabras, en cada aspecto de su vida" y, dado que *cada aspecto de su vida* abarca también las leyes y la política, prosigue Hartland, "todas estas leyes son aceptadas por el salvaje como una cosa corriente que a él ni se le ocurre quebrantar" (Hartland, 1924: 138, citado en Malinowski, 1978: 22). Rivers coincide más o menos con Hartland, pues opina que "en un pueblo como el melanesio hay un sentimiento de grupo tan fuerte que hace innecesaria cualquier organización social concreta para el ejercicio de la autoridad, exactamente del mismo modo que hace posible el funcionamiento armonioso de la propiedad colectiva y asegura el carácter pacífico de un sistema comunitario de relaciones sexuales" (W. H. R. Rivers, 1924: 169, citado en Malinowski, 1978: 23). A tales opiniones –pues representan "un callejón sin salida de construcciones estériles y artificiales", debido al "material insuficiente y suposiciones infundadas" en el que se sustentaban–, se oponía Malinowski con material más que suficiente y con base en suposiciones teóricas muy diferentes. Con ello ya tenemos una pista, y queda manifiesto que antes de 1940 sí existía un interés por la política y la ley en las sociedades fuera del Primer Mundo.

Malinowski fue el fundador del método del trabajo moderno de campo, pero su posición teórica –como un "empedernido empirista teórico", como lo llama Edmund Leach (1965)– nunca prosperó. Había demasiados obstáculos: el fundamento biológico de su funcionalismo, su entusiasmo, la falta de sistematización, y el carácter declaradamente consciente de su concepto de cultura, entre otros. Como

los autores a los que Malinowski critica son en su mayoría representantes de la escuela evolucionista, podemos vislumbrar la enorme fuerza y ventaja de sus críticas, y la debilidad de las posiciones evolucionistas. Malinowski contaba con un acervo de datos etnográficos confiables y bien fundamentados, mientras que los evolucionistas se veían limitados por una serie de prejuicios sin fundamento.

En el caso de los antropólogos culturales norteamericanos la situación es diferente. En el pensamiento de Franz Boas hay un claro interés por lo inconsciente del hombre como el campo de estudio específicamente reservado a la antropología. En el título del libro *The Mind of Primitive Man* de 1911 encontramos una pista del enfoque boasiano que define a la antropología cultural como "el estudio consciente de un fenómeno inconsciente: la cultura"; este no es un campo muy fértil para el estudio de la política que podríamos definir como la manipulación racional y consciente de las posibilidades.

En un artículo de 1925, Boas se propuso "discutir hasta dónde los rasgos mentales generales explican el desarrollo de la poesía y del arte narrativo, y hasta dónde condiciones históricas especiales han ejercido una influencia importante" (Boas, 1925: 491). Ahí encontramos una observación lúcida y de enorme importancia teórica y metodológica de que "los motivos de la acción son determinados por el modo de vida y los principales intereses del pueblo, y la trama de las narraciones nos ofrecen una imagen de éstos". A manera de ejemplo, Boas señala que "en muchos cuentos típicos de los chukchee de Siberia, el tema del cuento es la tiranía y la suprema arrogancia de un cazador atlético o guerrero y los intentos de los aldeanos por liberarse". A continuación se acerca lo más posible a un tema que podemos llamar político, y además a una especie de tipología: hablando de los chukchee y de los esquimales dice que "entre ambos grupos, que viven en pequeños asentamientos, sin una organización política sólida y firme, el miedo al hombre más fuerte juega un papel sumamente destacado, no importa si su poder se basa

en la fuerza corporal o en cualidades supuestamente supernaturales" (Boas, 1925: 498).[3]

En la vasta producción antropológica de Alfred Kroeber muy rara vez encontraremos la palabra *política*. En su tratado teórico acerca de la antropología hay de todo: una definición de la antropología como disciplina, pasando por los fósiles, las razas y las lenguas, el desarrollo de una religión primitiva e incluso la historia de la civilización en la América nativa, pero ni una palabra sobre *política* (Kroeber, 1923). En su obra acerca de las *áreas culturales* de América del Norte, donde también se trata una inmensidad de temas, no encontramos la más leve alusión a la política (Kroeber, 1939). En su monumental compilación de artículos en el cual intentó "meter en un sólo volumen aquellas conferencias y partes seleccionadas de mis trabajos profesionales que podrían ser de mayor interés general", encontramos cincuenta textos organizados en secciones acerca de "la teoría de la cultura", "el parentesco y la estructura social", "acerca de los indígenas de América", "la psicología" y "la historia y el progreso de la civilización", en unas 437 páginas; pero ni una sola palabra acerca de la política (Kroeber, 1952: VII).

Igualmente, en la obra de los integrantes de la escuela de cultura y personalidad, Ruth Benedict, Margaret Mead, Abram Kardiner y Ralph Linton, escasamente encontramos las palabras *política* y *poder*, y menos aún una discusión de lo que es en su enfoque antropológico el problema de la política y el poder.

Con este trasfondo de la situación podemos afirmar que las tres corrientes dominantes –la antropología evolucionista clásica, el funcionalismo de Malinowski y la antropología cultural norteamericana–, prácticamente habían cerrado las puertas a las posibilidades de fundar una antropología política.

---

[3] Franz Boas no era apolítico, como lo demostraron sus escaramuzas con *American Anthropologist*.

El caso británico es abiertamente opuesto al de los antropólogos culturales norteamericanos, lo cual se puede reconocer fácilmente en la especialidad de los británicos, el estudio de los sistemas de parentesco, donde uno de los conceptos clave es el *rol*. El *rol* fue definido como "el conjunto de derechos y obligaciones", un concepto que evidentemente colindaba con la problemática jurídica y política, de tal manera que también se ha dicho que el estudio británico de los sistemas de parentesco es realmente un estudio político.

Después de su muerte, Radcliffe-Brown fue considerado el teórico de la antropología social británica y también, justa o injustamente, como el fundador de la antropología política moderna, junto con Evans-Pritchard y Meyer Fortes y los demás autores de los artículos del presente volumen. La antropología política que pusieron en marcha en 1940 –con la publicación de *Sistemas políticos africanos* abrieron diferentes caminos con un mismo rumbo– es una disciplina que encuadra perfectamente con la definición de la antropología social de Radcliffe-Brown como una "sociología comparativa".

Sistemas políticos africanos puede considerarse como una "transición en la antropología británica desde el funcionalismo 'puro' malinowskiano hacia el estructural-funcionalismo 'híbrido' de Radcliffe-Brown". Cada uno de los ocho autores había participado en el seminario de Malinowski, cuatro de ellos habían contribuido con artículos al libro *Methods of Study of Culture Contact in Africa*; seis habían sido investigadores del *African Institute*, que junto con *Oxford University Press* publicaron este libro. Sin embargo, el volumen fue dedicado a C. G. Seligman, y la única referencia a Malinowski era una nota a pie de página en el ensayo de Gunther Wagner sobre los kavirondo (significativamente la única contribución que se distinguiría por haber sido criticada específicamente en el prefacio de Radcliffe-Brown) (Stocking, 1995: 426).

No es acertado decir que la antropología política nació en 1940, con la publicación de *Sistemas políticos africanos*, pues sucedió algo muy

diferente y posiblemente aún más importante. En efecto, la antropología política se había venido gestando desde mucho antes de la publicación de esta obra, por lo que es conveniente echar un vistazo a la situación de esta disciplina antes de aquel año. Con su publicación, una serie de intuiciones y leves referencias –la sospecha de algo político en la mente de los evolucionistas y la intuición política de Franz Boas– se cristalizaron en la definición de una nueva disciplina, la antropología política. Es importante –y en mi opinión, trágico a la vez– que la antropología política emergiera como una disciplina declaradamente positivista y científica.

Sistemas políticos africanos: genialidad y errores

Al mismo tiempo que *Sistemas políticos africanos* fue adoptado como la Biblia (o, más precisamente, el Antiguo Testamento, con su Génesis) de la antropología política, en los años posteriores también ha sido duramente criticado, y un modo de conseguir una sólida y precisa impresión de sus características es exactamente mediante una revisión de las críticas que ha suscitado.

La primera crítica que puede formularse contra *Sistemas políticos africanos* es que su visión de lo político se limita a abarcar a la ideología oficial, sin posibilidades de tratar los fenómenos multiformes de movimientos de protesta e informales. Bohannan, un antropólogo político, señala que "desde Durkheim es un lugar común señalar que tanto nuestra sociedad como algunas otras toleran, o incluso dependen para la continuidad de su existencia, de algunas instituciones que sin llegar a ser consideradas ilegales tienen un cierto carácter *sub rosa.* Instituciones tales como los caciques de partido y las camarillas políticas, elementos sin duda extra-constitucionales, no son menos necesarias a la estructura social norteamericana". A continuación agrega que "es

evidente que hay fenómenos *externos* similares en los acontecimientos cíclicos que constituyen el proceso de las instituciones sociales. La caza periódica de brujas en los Estados Unidos es un ejemplo eminente" (Bohannan, 1979: 199). Esta deficiencia limita evidentemente el alcance del enfoque de *Sistemas políticos africanos* pues, en primer lugar, cualquier movimiento contra el poder establecido será percibido como un crimen y, en segundo lugar, limita su poder para captar un fenómeno como el poder extraoficial, cuya manifestación más importante en el escenario mexicano es el omnipresente cacique.

En segundo lugar, a través de todo el cuerpo de *Sistemas políticos africanos* se observa una falta de precisión en el uso del concepto de "poder"[4] y un uso indistinto de los conceptos de *poder* y *autoridad*, uso que ya se nota en el prefacio de Radcliffe-Brown: "Quien haya cometido un delito, se sepa o no de quién se trata, podrá ser oficialmente imprecado por los ancianos o por personas que tengan autoridad y poder para actuar de esta manera"(pp. 50-51), y los autores no lograron explotar todas las perspectivas que se esconden en la distinción que hace Max Weber entre el *poder* y la *autoridad*: "la autoridad es el poder legitimado" (Weber, 1996). Las implicaciones de la imposibilidad de siquiera plantear el problema de la legitimidad son múltiples y de peso.

De entrada en el prefacio de la presente obra, Radcliffe-Brown declara:

> En el estudio de sociedades simples, el antropólogo se da cuenta de que los conceptos y las teorías de filósofos políticos y economistas son inservibles o insuficientes. Estas teorías fueron elaboradas en relación con un número limitado de tipos de sociedades. En su lugar, el antropólogo social tiene que elaborar para sí mismo,

---

4 Meses antes de su muerte, Roberto Varela me dijo que "nos hace falta una definición precisa del poder; si logramos ésta, ya la hicimos". Lamentablemente murió antes de poder formular la definición requerida.

> teorías y conceptos que sean universalmente aplicables a todas las sociedades humanas y, guiado por éstos, llevar a cabo su labor de observación y comparación (p. 46 del presente volumen).

Esta posición crea, junto con la contundente declaración al efecto de que "el concepto de cultura no es solamente superfluo, sino directamente nocivo", limitaciones que tienen que ver con la tarea del antropólogo de "elaborar para su propio uso teorías y conceptos que serán universalmente aplicables a todas las sociedades humanas y llevar a cabo la observación y comparación, guiadas por éstos".

En tercer lugar, la falta de atención a la cultura hace problemática la comprensión de la situación y las actuaciones individuales. Es bien conocido que Radcliffe-Brown no compartía el interés de Peter Winch por "la acción social", el estudio de la traducción de la racionalidad individual e instrumental al reino de la actuación, interés que según Winch se deriva de la "sociología comprensiva" de Max Weber (Winch, 1957). Pero teniendo presente que el interés de Radcliffe-Brown y su escuela estriba en los sistemas y las estructuras, resulta evidente que las decisiones no las toman los sistemas y las estructuras, sino los individuos que los "habitan", por lo que se desprende con toda claridad la necesidad de introducir el concepto de "grupos corporativos", concepto que por cierto proviene igualmente de la sociología comprensiva de Max Weber (Fortes, 1957).

Una vez más encontramos otra pista en la obra de Evans-Pritchard acerca de los azande, una pista que ha sido explorada desde posiciones popperianas (Evans-Pritchard, 1937; Ulin, 1990) Evans-Pritchard, alumno de Radcliffe-Brown mas no un seguidor de él, intentó formular lo que podemos llamar una "epistemología émica".

En cuarto lugar, una de las acusaciones más frecuentes a la antropología social británica, de la cual tampoco se escapa *Sistemas políticos africanos*, es la falta de atención adecuada en la cuestión de la relación de las comunidades estudiadas con la sociedad mayor, particularmente

con el Estado. Como es su costumbre Marvin Harris se comporta como un tiburón que huele sangre funcionalista y antimaterialista y podemos tomar como punto de partida sus acusaciones agregándoles una pizca de sal. Partiendo del comentario de que "sería incorrecto suponer que las instituciones gubernamentales se encuentran en las sociedades con mayor densidad. Lo opuesto parece ser igualmente probable, a juzgar por nuestro material" (p. 69 del presente volumen), Marvin Harris se lanza, señalando que "la distorsión que por obra de la perspectiva sincrónica se introduce en *African Political Systems* amenaza con hacer añicos todas nuestras ideas sobre la formación del Estado; olvidándose aparentemente, o tal vez no interesándose por el hecho de que en todos los demás continentes se ha establecido por encima de toda duda una estrecha correspondencia entre sistemas estatales y altas densidades de población" (Harris, 1979: 464). En lo que se refiere a los tallensi, Marvin Harris opina que:

> la insistencia de Fortes en la naturaleza acéfala de la sociedad tallensi sólo se explica porque él no toma en consideración el hecho de que ese pueblo fue derrotado y disperso por los ingleses hacia el cambio de siglo, y probablemente perdió en el proceso buena parte de su organización; la sociedad que Fortes describe podría compararse a una comunidad moderna arbitrariamente divorciada de su nación-estado (Harris, 1979: 465).

En el caso de los ngwato, la densidad poblacional podría bien haber sido mucho más alta en el siglo xix de lo que regularmente se estima. En cambio, en el caso de los bemba

> la paradoja de una baja densidad de población con aparato estatal es una ilusión que aquí se debe a que [...] no se toma en cuenta el impacto del *indirect rule* [...] La paradoja nuer de una política acéfala combinada con una alta densidad también resulta ilusoria, ya que al revisar

y elevar las densidades zulú y ngwato del siglo xix, la densidad nuer de 7 habitantes por milla cuadrada deja de ser elevada [...] Los logoli, cuya población alcanza los 391 habitantes por milla cuadrada, y que se pretende que no tienen sistema estatal, tenían probablemente en el siglo xix una densidad más próxima a los 70 (Harris, 1979: 465, apoyándose en las cifras y los argumentos de Stevenson, 1965).

Marvin Harris concluye señalando:

la insistencia de Fortes en la naturaleza acéfala de la sociedad tallensi sólo se explica porque él no toma en consideración el hecho de que ese pueblo fue derrotado y disperso por los ingleses hacia el cambio de siglo, y probablemente perdió en el proceso buena parte de su organización. La sociedad que Fortes describe podría compararse a una comunidad moderna arbitrariamente divorciada de su nación-estado (Skinner, 1964: 7).[5]

En quinto lugar, el talón de Aquiles del funcionalismo y del estructural-funcionalismo es el análisis del cambio social, pues la misma definición de "función" impide la formulación de una teoría del cambio: "la función de una institución es su contribución al mantenimiento del equilibrio del sistema social" y, en consecuencia, cualquier cambio es una "anomia", para utilizar esta palabra durkheimiana. Max Gluckman criticó duramente los esfuerzos de Malinowski por formular una teoría del cambio.

---

5 Según Harris (1979: 465) los tallensi se han convertido en el caso paradigmático de una sociedad con gobierno acéfala por la influencia de las obras de Fortes (1945, 1949) pero Stevenson (1965) demostró a partir de fuentes históricas que antes de la llegada de los británicos éstos vivían bajo el dominio de los mamprusi. Worsley (1956) critica severamente la interpretación de los tallensi de Fortes.

Finalmente, por más británico que Radcliffe-Brown haya sido, por lo menos en un punto deja ver una herencia cartesiana: al igual que para Descartes que la dimensión histórica carecía de relevancia filosófica, para Radcliffe-Brown la dimensión histórica resultaba positivistamente irrelevante. Este punto ha sido la piedra de toque de una buena parte de la crítica no sólo hacia *Sistemas políticos africanos* a través de los años, sino al funcionalismo en general.

Pero esta falta de atención programática a la dimensión histórica de *Sistemas políticos africanos*, es una característica de la antropología política estructural-funcionalista. No obstante este silencio matador hacia la dimensión histórica en el planteamiento general de la obra, algunas de las contribuciones empíricas muestran un acentuado interés por la historia. El capítulo de Max Gluckman acerca del reino Zulú es realmente un relato histórico más que un análisis antropológico. Lo mismo podemos decir del capítulo de S. F. Nadel acerca del reino de los kede en Nigeria. Escribe Kalervo Oberg en su conclusión:

> En mi análisis de los abachwezi y sus mitos, del culto al tambor y de los ritos de sucesión como formas de ideología y práctica política, he subrayado el hecho de que hasta su forma particular se deja explicar en función de la situación política y de las añejas concepciones mágicas presentes en la cultura. En otras palabras, solamente podemos comprender la estructura política de los banyankole si conocemos la situación objetiva a partir de la cual se desarrolló y el material cultural que les sirvió de materia prima.
>
> La imposición del régimen británico, por supuesto, ha producido grandes cambios. La clientela, la servitud y la esclavitud han desaparecido como relaciones políticas. El mugabe, pese a que sigue formando parte del cuadro, ya no es un líder político ni un poder mágico, como antaño. Los efectos del dominio británico han alterado no solamente las relaciones políticas sino también la naturaleza fundamental de las relaciones de parentesco, además de

> introducir nuevas relaciones de naturaleza legal, por un lado entre el nativo y el hombre blanco y, por el otro, entre el nativo y el hindú. Un estudio significativo de estos nuevos nexos y su impacto sobre las relaciones personales, la tierra, las actividades económicas y la maquinaria gubernamental, requiere más espacio del que disponemos en este ensayo (p. 265 del presente volumen).

Sin embargo, una muy destacada paradoja de la obra se encuentra en el capítulo de Evans-Pritchard acerca de los nuer. Es sabido que la posición de Evans-Pritchard en la antropología británica es extraordinaria: su definición de tal campo de estudio en la década de 1950, como una disciplina histórica que pertenece a las humanidades, va contra de la casi totalidad de definiciones británicas. Sin embargo, en su capítulo acerca de los nuer en este libro no encontramos nada acerca de la historia de los nuer, ni siquiera menciona que hacía pocos años atrás que los nuer habían sido duramente subyugados por la fuerza del gobierno colonial.

La antropología política establecida

Hay que advertir al lector de dos problemas en *Sistemas políticos africanos* que caracterizan este estilo de antropología política. En primer lugar, la gente frecuentemente plantea una cosa y luego hace una cosa muy distinta. Abundan los ejemplos. En su excelente libro *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Henri Favre plantea un excelente programa metodológico, criticando con sobrada razón a los antropólogos que llama "culturalistas" por hacer a un lado tres factores de primordial importancia: la historia, la estructura y el aspecto global. Y luego, en un capítulo entero dedicado al sistema de cargos en las comunidades tzotzil y tzeltal, procede a presentar a esta institución de una manera que no puede llamarse de otra forma que "culturalista",

tomando prestado de esa corriente no solamente elementos descriptivos, sino también elementos explicativos (Favre, 1973: 17-22).

En segundo lugar, en una lectura global de *Sistemas políticos africanos* tenemos también que proceder con cautela, pues la obra se nos presenta como una obra acabada y coherente, con un alto grado de homogeneidad. Siguiendo la lógica de los ataques de George Peter Murdock (1951) a la antropología británica, cuyo blanco según Stocking realmente no era la antropología británica, sino solamente su jefe A. R. Radcliffe-Brown, de una manera análoga podemos plantear la pregunta de si en su prólogo al presente libro, Radcliffe-Brown refleja las posiciones de los nueve autores participantes o bien formula no sólo su propia opinión sobre el libro, pero aquella como director ideológico de toda la empresa antropológica británica. De acuerdo con las ramificaciones de esta cuestión, el primer detalle que capta nuestra atención es la enorme variedad de este grupo de antropólogos. De África del Sur venían dos de ellos, Isaac Schapera y Max Gluckman. "Kalervo Oberg, un finlandés de segunda generación de British Columbia, había hecho su doctorado en Chicago bajo la dirección de Radcliffe-Brown; Gunther Wagner había hecho un trabajo en lingüística con los yuchi asesorado por Boas, como parte de un doctorado en Hamburgo" (Stocking, 1995: 409). Del mundo germánico venía también Sigfried Friedrich Nadel, "un judío de Viena que había estudiado etnomusicología.[6] Los otros cuatro eran británicos: Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Meyer Fortes y Audrey I. Richards. Incluso trae a la mente el elocuente racismo *light* de Malinowski cuando se refería a la composición multicolor y variopinta de su seminario, y pensando en el futuro de la antropología británica, deseaba que entrara alguien que "no fuera un judío, un dago o un polaco o alguno de estos productos exóticos" (Stocking, 1995: 409).

[6] Una extensa biografía de S. F. Nadel se encuentra en Fortes, 1957.

Sin embargo, el cambio no fue tan rápido como se deseaba, y le costó mucho a esta nueva disciplina establecerse. Cuando David Eaton (1959), un politólogo irreverente, alegó que la antropología política en aquel momento realmente aún no existía, Elizabeth Colson, miembro del gremio de antropólogos políticos, reaccionó de una manera violenta, alejándose de la proverbial conducta británica, defendiendo su disciplina y resaltando su *pedigree* haciendo notar que "la antropología política, como rama diferenciada de la antropología social y cultural, es un campo reciente estimulado por la publicación de *Sistemas políticos africanos* de Fortes y Evans-Pritchard en 1940" (Colson, 1979: 19).

Pero esta respuesta de Elizabeth Colson ocurrió hasta 1968, y tal vez resulta significativo que la provocación de David Easton haya quedado sin replica durante diez años, hasta que el nuevo gremio de antropólogos políticos alcanzaba cierto grado de consenso acerca de la identidad, la definición y el método de su disciplina.

A mediados de los años sesenta, los antropólogos políticos empezaron a publicar trabajos con propuestas para una definición más precisa de la antropología política, su objeto de estudio y su método.

En 1965 Michael Banton publicó, en un contexto más amplio, un volumen con cuatro artículos que tocaban algunos de los nervios centrales de la antropología política: un artículo de F. G. Bailey dirigido al estudio de la racionalidad en la toma de decisiones políticas, uno de Ralph W. Nicholas que discute la dinámica de los procesos políticos en el contexto del estudio de las facciones políticas, y dos artículos más de Peter C. Lloyd y Aidan Southall que combinan dos temas de la antropología política: la formulación de tipologías y la cuestión del Estado, en particular en África, el tradicional campo de batalla de la antropología política británica.[7]

[7] Este volumen *Political Systems and the Distribution of Power*, incluye significativamente una introducción transatlántica, escrita por dos antropólogos, uno

Al siguiente año, en 1966, Swartz, Turner y Tuden publicaron un relevante volumen con un título de escasa originalidad: *Political Anthropology*. En éste los autores establecen, de manera más sistemática, un nuevo fundamento para la antropología política. La obra es el resultado de una encuesta realizada a un número de distinguidos practicantes de la antropología política, con el fin de confirmar la sospecha de que hubo un cambio de viento y, en el transcurso del desglose de las respuestas "pronto se hizo evidente lo que realmente es el caso: hay un cambio de viento".

Actualmente la antropología política es una disciplina (o subdisciplina, según se quiera) relativamente bien definida y establecida, y en dicho contexto *Sistemas políticos africanos* tiene su lugar asegurado, representa "el último gran parteaguas" en el desarrollo de esta disciplina y "ha sido al mismo tiempo estímulo y modelo" para gran parte del trabajo desarrollado (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 1).

Dos años más tarde, Swartz (1968) publicó la antología *Local-Level Politics* uno de los autores anteriores. Este nuevo libro aborda muchos de los mismos problemas desde un ángulo muy similar, y puede considerarse como un segundo volumen de *Political Anthropology*.

Michael Smith señala que "fue en 1940 cuando la primera generación de antropólogos que había trabajado con Malinowski y Radcliffe-Brown colaboraron en un volumen conjunto, que representa el comienzo del estudio comparado de la política y del gobierno" (Smith, 1974: 13-14), llamando así nuestra atención a una de las características del entrenamiento de Malinowski y Radcliffe-Brown:

---

británico y el otro norteamericano (Gluckman y Eggan, 1965). El contexto mayor se refiere al hecho de que el volumen fue publicado junto con otros tres, dedicados al "estudio antropológico de la religión", el "estudio de las sociedades complejas" y la "relevancia de modelos para el estudio antropológico", cuatro volúmenes precedidos por la misma introducción de Fred Eggan y Max Gluckman.

el trabajo de campo. En cambio Georges Balandier subraya el acercamiento al método científico, específicamente al método comparativo, que el libro representa: "se sujeta a una exigencia comparativista al presentar unos *casos* claramente diferenciados, está precedida por una introducción teórica y plantea el esbozo de una tipología" (Balandier, 1976: 17). Igualmente, Max Gluckman (1978) lo considera también como la primera contribución encaminada a dar un estatuto científico a la antropología política.

La antropología política en México

En México, Andrés Fábregas combina los dos puntos anteriores y señala que "la antropología política recibió sus mayores ímpetus cuando los estudiantes entrenados por Radcliffe-Brown y Malinowski comenzaron a trabajar en África, hacia la década de 1930. Los primeros resultados se publicaron en 1940 en un libro colectivo titulado *Sistemas políticos africanos*, bajo la dirección general de Evans-Pritchard y Meyer Fortes, y con un prefacio de Radcliffe-Brown" (Fábregas 1976: 15).

La antropología política se origina claramente en la antropología social británica, pero "un examen de las monografías pondrá de manifiesto que se han concentrado generalmente en el estudio de cuatro amplios campos institucionales: ritual, de parentesco, política y economía; en un nivel más alto de abstracción, estos cuatro campos institucionales comprenden dos variables principales: la política y la simbólica" (Cohen, 1979: 57), así, de acuerdo con esta visión de la disciplina, la antropología política ocupa alrededor de cincuenta por ciento del horizonte total. Pero cada uno de los autores pone el énfasis en diferentes puntos.

Finalmente, podemos plantearnos la pregunta ¿qué pasa en México, en términos de la antropología política? Desde hacía mucho tiempo se había señalado el débil desarrollo de la atención a la política

por parte de los antropólogos en México: "hasta ahora, la actividad política y los patrones de liderazgo, apenas han sido tocados, por lo menos no han sido estudiados de manera seria" (Siverts, 1964: 383).

Aquí me propongo seguir tres líneas que se han desarrollado en la tradición mexicana de la antropología política.

En 1983 Andrés Fábregas publicó un panorama de la antropología política en México, partiendo de la idea de que "durante los años que van de 1940 a 1955, la orientación estructural-funcionalista apoyada en las proposiciones de Radcliffe-Brown vertidas en el "prólogo" a *Sistemas políticos africanos* (1940), dominaron el tratamiento analítico del poder y de los aspectos propuestos como políticos por esta orientación, con la excepción notable de S. F. Nadel quien en su libro *A Black Byzantium* (1942), planteó la diferenciación social y la formación del Estado no sólo como aspectos fundamentales de la política sino como factores en correlación" (Fábregas, 1983: 5-6). En su libro, Fábregas nos presenta una generosa selección de quienes en aquel momento ya se habían revelado como interesados en la cuestión del poder desde una orientación antropológica.

Dos antropólogos se distinguieron como representantes de dos diferentes líneas: "así como el libro de Guillermo de la Peña, *Herederos de promesas*, es la obra publicada más importante del neoestructuralismo en México, *Y venimos a contradecir* de Arturo Warman es la mayor expresión del neoevolucionismo antropológico en nuestro país" (Fábregas, 1983: 29), mientras que otros eran reconocidos como representantes de otras orientaciones, tales como Gonzalo Aguirre Beltrán, Ricardo Pozas y Fernando Cámara Barbachano, entre otros.

Fábregas concluye:

> la literatura antropológica sobre análisis político mantiene el acuerdo de que el poder es el tema central de esta especialización temática […] Los antropólogos mexicanos abordan la temática política también teniendo al poder como el núcleo del análisis […] Aunque

> existen diferentes estrategias de investigación y distintas posiciones teóricas, es notable el dominio de la visión dual expresada en muchas formas […] Los antropólogos han puesto al descubierto la variedad de formas de dominación existentes hoy en el campo mexicano (Fábregas, 1983: 39-40).

Se publicaron varias antologías de antropología política de cierta relevancia, de las cuales se pueden mencionar tres: *Antropología política*, de Héctor Tejera Gaona (1996), con un título de escasa originalidad, mientras que los títulos de las otras dos revelan sus intereses: *Poder y dominación*, coordinada por Manuel Villa Aguilera (1986), y *Poder local, poder regional*, compilada por Jorge Padua y Alain Vanneph (1993).

La primera de dichas líneas es el estudio de uno de los aspectos que faltó en *Sistemas políticos africanos*, el estudio del poder informal, que en el escenario mexicano se encuentra en el fenómeno del caciquismo. Un equipo de científicos sociales bajo la coordinación de Roger Bartra llevó a cabo en el Valle del Mezquital un estudio temprano y medular acerca del caciquismo en México (Bartra *et al.*, 1975).

En mi propio campo, el estudio antropológico del sistema de cargos ha manifestado interés tardíamente por lo político. La expresión más temprana fue el estudio del gobierno local por Gonzalo Aguirre Beltrán (1953) y posteriormente, debemos mencionar, el trabajo de Andrés Medina (1983) en el cual hace una formulación del aspecto político de lo que se ha llamado el *paradigma de cargos*.

Otros dos autores han dado vida a la discusión alrededor del concepto de "cultura política": Esteban Krotz (1996) y Roberto Varela (1984 y 2005). Desde 1996 este último publicó una serie de artículos, que en 2005 concentró en un solo volumen con el título *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Roberto Varela capta con gran lucidez la principal contradicción que dejó vacío el espacio de la cultura política: "Soy perfectamente consciente de que yo caminaba en dos caminos paralelos que nunca

se encontraban. Uno era el de la antropología política; otro, el del estructuralismo de Lévi-Strauss" (Varela, 2005: 11). El dilema de Varela subraya el aspecto trágico en el desarrollo de la antropología: la política ha sido considerada solamente desde su lado social, descuidando su lado cultural, o sea, la dimensión inconsciente ha sido relegada con una ventaja de la dimensión consciente. En mi opinión, en la cultura política se manifiesta la ligereza con la cual les dejamos a los ingleses la creación de la antropología política, excluyendo de este acto de creación a los antropólogos culturales norteamericanos, o aceptando su silencio.

Leif Korsbaek (ENAH)

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1953 *Formas de gobierno indígena*, México, unam.

Balandier, Georges

1976 *Antropología política*, Madrid, Libro de Bolsillo.

Banton, Michael (ed.)

1965 *Political Systems and the Distribution of Power*, Association of Social Anthropologist, monografía núm. 2, Londres, Tavistock.

Bartra, Roger *et al.*

1975 *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI.

Boas, Franz

1911 *The Mind of Primitive Man*, Nueva York, Macmillan.

1925 "Stylistic Aspects of Primitive Literature", *Journal of American Folk-Lore*, vol. 38, pp. 329-339, en Franz Boas, *Race, Language and Culture*, Nueva York, The Free Press, 1966, pp. 91-502.

1966 *Race, Language, and Culture*, Nueva York, The Free Press.

Bohannan, Paul

1979 "Acontecimientos extra-procesuales en las instituciones políticas tiv", en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 199-213.

Claessen, H. J. M.

1979 *Antropología política*, México, unam.

Cohen, Abner

1979 "Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 55-82.

Colson, Elizabeth M.

1979 "Antropología política", en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 19-25.

De la Peña, Guillermo

1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos,* núm. 11, México, ciesas, Ediciones de la Casa Chata.

Easton, David

1959 "Political Anthropology", en *Biennial Review of Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.

Evans-Pritchard, E. E.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press.

1940 *The Nuer*, Londres, Clarendon Press.

Fábregas, Andrés

1976 *Antropología política*, México, Prisma.

1983 "El análisis antropológico de la política", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 8, pp. 49-55.

Favre, Henri

1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI.

Fortes, Meyer

1945 *The Dynamics of Klanship among the Tallensi*, Oxford, Oxford University Press.

1949 *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford, Oxford University Press.

1957 "Siegfried Frederick Nadel, 1903-1956. A Memoir", en S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Londres, Cohen and West, pp. IX-XVI.

Fortes, Meyer y E. E. Evans Pritchard

1940 *African Political Systems*, Oxford, Oxford University Press.

Gluckman, Max

1978 *Política, ley y ritual en la sociedad tribal*, Barcelona, Akal.

Gluckman, Max y Fred Eggan,

1965 "Introduction", en Michael Banton (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power*, ASA, monografía núm. 2, Londres, Tavistock.

Harris, Marvin
1979 *El desarrollo de la teoría antropológica*, México, Siglo XXI.
Hartland, E. Sidney
1924 *Primitive Law*, Londres, Methuen.
Kroeber, Alfred Lewis
1923 *Anthropology*, Londres, Harcourt and Brace.
1939 *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
1952 *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
Krotz, Esteban (coord.)
1996 *El estudio de la cultura política en México: perspectivas disciplinarias y actores políticos*, México, Conaculta-ciesas.
Leach, Edmund R.
1965 "Malinowski, un empedernido empirista teórico", en R. Firth (comp.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, México, Siglo XXI.
Lewellen, Ted C.
1992 *Political Anthropology: An Introduction*, Westport, Bergin and Garvey.
Maine, Henry Sumner
1861 *Ancient Law*, Londres, John Murray.
Malinowski, Bronislaw
1978 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel.
1938 *Methods of Study of Culture Contact in Africa,* Londres, Oxford University Press for the International Institute of African Languages and Cultures.
Medina Hernández, Andrés
1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", *Nueva Antropología*, núm. 20, pp. 5-29.
Murdock, George Peter
1951 "British Social Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 53, pp. 465-473.

Nadel, S. F.
1942 *A Black Byzantium*, Londres, Oxford University Press.
1957 *The Theory of Social Structure*, Londres, Cohen y West.

Padua, Jorge y Alaian Vanneph (eds.)
1993 *Poder local, poder regional*, México, Colmex-cfmca.

Radcliffe-Brown, A. R.
1940 "Prologue", en Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard (comps.), *African Political Systems*, Oxford, Oxford University Press.

Rivers, W. H. R.
1924 *Social Organization*, Londres, Kegan Paul Trench.

Sierra, Teresa y Victoria Chenaut
2002 "Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas", en E. Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona y México, Anthropos-uam Iztapalapa, pp. 113-170.

Siverts, Henning
1964 "On Politics and Leadership in Highland Chiapas", en Evon Z. Vogt y Alberto Rus L. (eds.), *Desarrollo cultural de los mayas*, México, unam, pp. 363-384.

Skinner, Elliot.
1964 *The Mossi of the Upper Volta: the Political Development of a Sudanese People*, Stanford, Stanford University Press.

Smith, M. G.
1974 "Prólogo: El estudio antropológico de la política", en J. R. Llobera, *Antropología política,* Barcelona, Anagrama, pp. 7-15.

Stevenson, R. F.
1965 *Population Density and State Formation in Sub-Saharan Africa*, tesis de doctorado, Nueva York, Columbia University.

Stocking, George W.
1995 *After Tylor. British Social Anthropology, 1888-1921,* Madison, University of Wisconsin Press.

Sumner, William Graham
1960 *Folkways. A Study of the Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Nueva York, Mentor Books.
Swartz, Marc J. (comp.)
1968 *Local Level Politics*, Chicago, Aldine.
Swartz, Marc, Victor Turner y Arthur Tuden (comps.)
1966 *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.
Tejera Gaona, Héctor (comp.)
1996 *Antropología política*, México, Plaza y Valdés.
Ulin, Robert C.
1990 *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI.
Varela, Roberto
1984 *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, México, uam Iztapalapa.
2005 *Cultura y poder: una visión antropológica para el análisis de la cultura política*, Barcelona y México, Anthropos-uam-Iztapalapa.
Villa Aguilera, Manuel (coord.)
1986 *Poder y dominación. Perspectivas antropológicas*, Caracas y México, Unidad Regional de Ciencias Regionales de Ciencias Humanas y Sociales para América Latina y el Caribe-Colegio de México.
Warman, Arturo
1975 *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, ciesas, Ediciones de la Casa Chata.
Weber, Max
1996 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
Winch, Peter
1990 *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
Worsley, Peter
1956 "The Kinship System of the Tallensi: A Revaluation", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 86, pp. 37-77.

PREFACIO

A. R. Radcliffe-Brown

Tunc et amicitiam coeperunt jungere habentes
Finitima inter se, nec laedere, nec violare.
Non tamen omnimodis poterat concordia gigni;
Sed bona, magnaque pars servabant foedera casti:
Aut genus humanum jam tum foret omne peremptum,
Nec potuisset adhuc perducere saecla propago.

LUCRECIO

El estudio comparativo de las instituciones políticas, especialmente de las sociedades sencillas, es una tarea importante de la antropología social que no ha recibido aún la atención que merece. La publicación de este volumen nos da la oportunidad de presentar una breve exposición de la naturaleza de dicho estudio tal como la percibimos los colaboradores y yo.

El cometido de la antropología social, como ciencia natural que estudia la sociedad humana, consiste en la investigación sistemática de la naturaleza de las instituciones sociales. El método de la ciencia natural se basa siempre en la comparación de los fenómenos observados, y el objetivo de tal comparación es descubrir sus características comunes fundamentales mediante el examen cuidadoso de sus diferencias. Al aplicarlo a las sociedades humanas, el método comparativo utilizado como instrumento para la inferencia inductiva permitirá descubrir las características universales, esenciales, que pertenecen a todas las sociedades humanas, pasadas, presentes y futuras. La adquisición progresiva de este tipo de conocimiento debe

ser el propósito de quienes creen que una verdadera ciencia de la sociedad humana es posible y deseable.

Pero no podemos pasar directamente de las observaciones empíricas al conocimiento de leyes o principios sociológicos generales. El intento de proceder mediante este método aparentemente simple, fue lo que Bacon denunció, con justa razón, de conducir solamente a una simple apariencia del conocimiento.[1] La amplia diversidad de formas de la sociedad humana primero debe ser ordenada mediante una especie de clasificación. Si comparamos las sociedades debemos discriminar y definir diferentes tipos. De esta manera los aborígenes australianos fueron divididos en varios centenares de tribus distintas, cada una con su propia lengua, organización, costumbres y creencias; sin embargo, un análisis detenido de una muestra suficiente de casos revela que detrás de diferencias específicas, existen similitudes que nos permiten describir al tipo australiano en términos generales.[2] Por supuesto que el tipo es un concepto abstracto como "carnívoro" o "ungulado" es una abstracción, pero una abstracción alejada apenas de la realidad concreta. Cuando un determinado número de dichos tipos ha sido adecuadamente definido, entonces se puede comparar y con ello se puede dar un paso adelante en el nivel de abstracción. Con este proceso –que obviamente requiere la labor de muchos estudiosos por varios años– podemos lograr clasificaciones y conceptos abstractos definidos de manera más precisa que representan la realidad empírica con mayor exactitud que los conceptos indicados por frases como "sociedad primitiva", "sociedad feudal", "sociedad capitalista", tan abundantes en obras contemporáneas.

Cuando intentamos clasificar las sociedades humanas, tropezamos con ciertas dificultades que no existen en otras ciencias, como la

---

1 F. Bacon, *Novum organum*, libro 1, CIV, 1620.

2 Radcliffe-Brown, *Social Organization of Australian Tribes*, Melbourne, Macmillan, 1931.

zoología o la química. Dos sociedades o dos tipos pueden ser semejantes en un aspecto del sistema social total y diferir en otro. Por ello es necesario comparar las sociedades en un aspecto determinado o en una parte del sistema social completo, por ejemplo, en relación con el sistema económico, el sistema político o el sistema de parentesco. Así, este volumen presenta materiales de comparación de ciertas sociedades africanas, únicamente en relación con su organización política.

Sin duda, este procedimiento implica una abstracción de otro tipo. En cualquier sistema social, las instituciones políticas, las instituciones económicas, las formas de parentesco y la vida ritual están íntimamente relacionadas y al mismo tiempo son interdependientes. En la ciencia hay maneras correctas e incorrectas de hacer abstracciones; las correctas son provechosas porque nos conducen a incrementar de forma importante nuestros conocimientos; las incorrectas no sólo implican desventajas, sino que a veces son obstructivas. Si vamos a estudiar las instituciones políticas separándolas de los demás aspectos de los sistemas sociales, tenemos que asegurarnos de que nuestra definición de "lo político" sea tal que nos señale la clase de fenómenos que se prestan provechosamente a un estudio teórico separado.

Emplear el método comparativo de manera eficaz depende no sólo de la cantidad y la calidad del material real de que dispongamos, sino también del conjunto de conceptos e hipótesis que sirvan de guía a nuestras investigaciones. La dificultad científica no radica en encontrar las respuestas a las preguntas que se han planteado, sino en averiguar qué preguntas se deben formular. En la ciencia natural de la sociedad, el método comparativo toma el lugar del método experimental de las otras ciencias, y lo que dijo Claude-Bernard acerca de estas últimas tiene la misma validez que en el caso de la primera: "El método experimental no puede proporcionar ideas nuevas y fecundas a quienes carecen de ellas; sólo puede servir de guía a quienes ya las tienen; dirigir y desarrollar sus ideas con el propósito de obtener los mejores resultados posibles. Así como sólo lo que ha

sido sembrado en la tierra podrá brotar, nada se podrá desarrollar mediante el método experimental salvo las ideas que le hayan sido propuestas. El método por sí mismo no produce nada. Algunos filósofos han cometido el error de otorgarle demasiado poder al método en este sentido".

El material real disponible para realizar un estudio comparativo de las instituciones políticas de las sociedades simples es inadecuado en cantidad y calidad. Esperamos que la publicación de los ensayos reunidos en esta obra estimule a otros antropólogos a divulgar estudios descriptivos similares. La calidad de los datos descriptivos, su valor para el estudio comparativo, depende en buena medida de cómo el observador comprenda los problemas teóricos para cuya solución reúne datos que son relevantes. En las ciencias, la observación y la selección de lo que se va a registrar debe guiarse con una teoría. En el estudio de sociedades simples, el antropólogo se da cuenta de que los conceptos y las teorías de filósofos políticos y economistas son inservibles o insuficientes. Estas teorías fueron elaboradas en relación con un número limitado de tipos de sociedades. En su lugar, el antropólogo social tiene que elaborar para sí mismo, teorías y conceptos que sean universalmente aplicables a todas las sociedades humanas y, guiado por éstos, llevar a cabo su labor de observación y comparación.

En algunas regiones de África es fácil definir lo que podríamos llamar "la sociedad política". Este es el caso de las regiones de los ngwato, los bemba y los ankole, que son tribus o reinos gobernados por un jefe o un rey. La dificultad que se presenta en otras regiones está bien ilustrada en la discusión desarrollada en el ensayo de Gunther Wagner acerca de la tribu bantú kavirondo.[3] Obstáculos semejantes ocurren también con los tallensi y los nuer que se describen en este volumen y con muchas otras sociedades de diferentes

---

[3] Véase el capítulo "La organización política de los bantúes de Kavirondo".

partes del mundo. Sin duda, será posible encontrar una definición de la palabra "Estado" que nos permita decir que ciertas sociedades africanas, como los ankole o los bemba, son Estados, mientras que otras son sociedades sin Estado. Sin embargo, esto no nos ayuda a resolver nuestros problemas.

Toda sociedad humana tiene algún tipo de estructura territorial. Podemos encontrar comunidades locales claramente definidas, de las cuales las más pequeñas forman parte de una sociedad más grande. Esta estructura territorial provee un armazón no sólo para la organización política, cualquiera que ésta sea, sino también para otras formas de organización social, por ejemplo la económica. El sistema local de adscripción y segregación no tiene nada específicamente político, es la base de toda la vida social. Tratar de distinguir, como lo hicieron Maine y Morgan, entre sociedades basadas en el parentesco –o más estrictamente, en el linaje– y en la ocupación de un territorio común o una localidad, y considerar a la primera como más "primitiva" que esta última, conduce solamente a la confusión.

Cuando se estudia la organización política, tenemos que lidiar con el mantenimiento o establecimiento del orden social, dentro de un marco territorial, por medio del ejercicio organizado de la autoridad coercitiva del uso, o de la posibilidad de hacerlo, de la fuerza física. En Estados bien organizados, se ejerce la coerción por medio de la policía y el ejército. Dentro del Estado, el orden social, cualquiera que éste sea, se mantiene por medio del castigo de quienes violen las leyes y mediante la supresión armada de toda rebelión. Al exterior, el Estado está dispuesto a recurrir al uso de la fuerza armada contra otros Estados, ya sea para preservar el orden existente o para crear uno nuevo.

Por lo tanto, al ocuparnos de los sistemas políticos, estamos tratando, por un lado, la ley y, por el otro, la guerra. Pero hay ciertas instituciones, como la de la venganza regulada, que está entre estas dos. Consideremos primeramente la ley y, dentro del campo legal, la maquinaria de justicia represiva. En una comunidad definida

localmente, un individuo puede cometer un acto o comportarse de cierto modo que constituya un tipo de ataque u ofensa contra la comunidad en su totalidad y, por consiguiente, el transgresor podría ser ejecutado, excluido de la comunidad o hacerlo sufrir de alguna manera. En las sociedades simples las acciones que son reprimidas y que, por lo tanto, representan crímenes o delitos públicos, por lo común son formas variadas de sacrilegio, incesto –el cual se concibe generalmente como una especie de sacrilegio– brujería, en el sentido del ejercicio de la magia negra en contra de los miembros de la misma comunidad, y a veces, el de ser un tipo malvado, es decir, aquel que por lo general no respeta las costumbres de la comunidad.

En su ensayo sobre la tribu bantú kavirondo, el doctor Wagner describe cómo los transgresores podían ser expulsados de su grupo o ejecutados mediante lo que él llama un "linchamiento", y afirma:[4]

> Este tipo de acciones en grupo ante una amenaza de peligro inminente, efectuadas espontáneamente, es decir, sin un juicio previo y por lo regular al calor del momento, es claramente distinta de la jurisdicción institucionalizada de la sociedad tribal mediante autoridades judiciales reconocidas.

Pero es muy probable que si tales acciones hubieran sido observadas cuidadosamente, se encontraría que fueron dirigidas por líderes que tenían cierto grado de autoridad. En el *kingole* de los kamba y los kikuyo y en el *injoget* de los kipsigi y los nandi, donde se daba muerte o se castigaba a quienes cometían delitos en contra de la comunidad, ello se efectuaba mediante un disciplinado procedimiento dirigido por hombres con autoridad.[5]

---

4 *Ibid.*, p. 337.

5 G. Lindblom, *The Akamba in British East Africa: An Ethnological Monograph*, Uppsala, Appelbergs boktryckeri aktiebolag, 1920, pp. 176-180; C. Dundas,

Mi opinión es que en acciones colectivas como éstas, en las que puede decirse que la comunidad juzga y castiga, podemos ver una forma incipiente del derecho criminal. Que con frecuencia no se efectúan procesos legales debido a que el delito es evidente y bien conocido por toda la comunidad. De otra manera, los parientes y amigos del acusado saldrían en su defensa y el procedimiento sería fiscalizado. En caso de duda, en África se puede recurrir a un tipo de juicio o de juramento. Creo que sería un grave error aceptar la posición del doctor Wagner de considerar que las acciones de esta clase son básicamente idénticas a los actos de venganza efectuados por la persona que fue lesionada en sus derechos, en contra del responsable del daño. La acción punitiva debe considerarse como la expresión directa del sentimiento público.

En las comunidades pequeñas puede haber poca o ninguna necesidad de sanciones penales. El buen comportamiento puede ser en gran medida el resultado de la costumbre, de la adecuada educación del individuo. Además existen otros dos tipos de sanciones. En primer lugar, la sanción de la coerción moral que es distinta de la física; el individuo que ocasiona un daño está sujeto a expresiones abiertas de reprobación o de burla por parte de sus conciudadanos, y de lo cual se avergüenza. Lo efectivo en este caso es la expresión directa del sentimiento público. Cuando el comportamiento de una persona es insatisfactorio, es sometida a algún tipo de boicot, por lo que nos encontramos ante una condición intermedia entre las sanciones morales y satíricas y las propiamente penales. En segundo lugar, están las diversas clases de sanción ritual o sobrenatural.

"History of Kitui", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 43, julio-diciembre, 1913, p. 514; J. G. Péristiany, *The Social Institutions of the Kipsigis*, Londres, Routledge and Sons, 1939, pp. 5 y 192; A. C. Hollis, *The Nandi: Their Language and Folk-lore*, Oxford, Clarendon P., 1969, pp. 75-76.

La más directa de éstas la constituye la incuestionable creencia de que ciertas acciones pueden ocasionar infortunio a la persona que las haya cometido. Para nosotros, como cristianos, la desdicha esperada es el eterno tormento del fuego del infierno; para un africano lo son la enfermedad o la muerte. En cualquier caso particular, el comportamiento que no respeta las obligaciones rituales puede ser sujeto o no a una sanción moral; puede ser censurable o simplemente absurdo; en el primer caso constituye un pecado, en este último, un acto desafortunado o de lamentar. En otras palabras, en el caso del pecado hay una sanción moral de reprobación sumada a la creencia de que el pecado conducirá a la desgracia del pecador.

Cuando una persona ha cometido una ofensa ritual, su preocupación es que se trate de una cuestión de suerte, o de ambas, de ésta y del sentimiento público si fue un pecado, que lo inducirá a realizar un acto de expiación o de purificación mediante el cual se puedan borrar los efectos de su delito. En algunas sociedades el pecador debe cumplir una penitencia, que puede ser un castigo autoimpuesto.

Sin embargo, en algunos casos se puede creer que los efectos del pecado caerán no solamente sobre el pecador sino sobre la comunidad en su totalidad, o que ésta se contaminó por el pecado, y el transgresor podría ser ejecutado o expulsado de la comunidad en un acto colectivo de expiación. Con esto regresamos a la sanción penal. Por esta razón entre los ashanti, delitos como el incesto, asesinato o sacrilegio, son pecados, que se consideran ofensas contra los dioses los cuales causarán infortunio a todo el pueblo, de manera que el criminal debe ser ejecutado para evitar la desgracia.

Los tipos de creencias que sirven de fundamento al ritual o las sanciones sobrenaturales pueden servir de base para lo que se puede llamar sanciones penales indirectas. Así, en algunas tribus africanas encontramos una práctica regular de imprecación contra los malhechores. Quien haya cometido un delito, se sepa o no de quién se trata, podrá ser oficialmente imprecado por los ancianos o por personas

que tengan autoridad y poder para actuar de esta manera. Normalmente, la maldición va acompañada de algún ritual o acto mágico para que sea efectiva. Se cree que el culpable enfermará o morirá a menos de que la maldición se deshaga.[6] Nuevamente, en muchas sociedades africanas una persona que es acusada o se sospecha de hacer brujería o cualquier otra ofensa, puede ser sometida a un juicio o prestar juramento, en el entendido de que si es culpable se enfermará y morirá.

Los rudimentos de lo que en las sociedades más complejas es la institución organizada de la justicia penal, se encuentran en los procedimientos reconocidos por el tipo de acción tomada o en el beneficio de los miembros de la comunidad, ya sea de manera directa o apelando a medios rituales o sobrenaturales, con el propósito de castigar al delincuente o excluirlo de la comunidad. En las sociedades africanas, la decisión de aplicar una sanción penal puede recaer en el pueblo en general, en los ancianos, como en una gerontocracia, en un número limitado de jueces o líderes, o en un solo jefe o rey.

Existe otro lado de la ley, en el que nos preocupan los conflictos entre personas o entre grupos, o los daños infligidos por una persona o un grupo sobre otro, y con acciones en beneficio de la comunidad para resolver el conflicto o asegurar que el daño sea resarcido. En este campo de la ley también encontramos un mínimo de organización en algunas de las sociedades más sencillas; la fuerza efectiva que controla y limita el conflicto, o que obliga al malhechor a dar satisfacción por el daño ocasionado, radica simplemente en la opinión pública, o como quizá sea mejor llamar, el sentimiento público. Una persona que ha sufrido un daño u ofensa y no puede obtener satisfacción de ninguna manera, puede emprender una acción violenta. Si el sentimiento público lo apoya, el conflicto puede ser resuelto de una manera que se considere justa, satisfaciendo así a la comunidad. Existe con frecuencia algún procedimiento convencionalmente reconocido por medio del

6 Por ejemplo, véase Péristiany, pp. 87, 88, 188 y 192.

cual la persona agraviada puede lograr el sentimiento público. El conocimiento de que tal acción de desagravio es posible por lo regular es suficiente para reprimir a quienes en otras circunstancias pudieran cometer actos nocivos o para inducirlos a ofrecer reparación cuando hayan cometido una falta. El sentimiento público puede ser bastante fuerte como para obligar a las partes en conflicto a una negociación directa o por medio de un intermediario.

En algunas sociedades se ha dado un paso hacia adelante en el establecimiento de un sistema judicial mediante el reconocimiento de la autoridad que tienen determinadas personas para actuar como mediadores, o para dictaminar acerca de lo que está bien o mal en disputas que les han sido referidas, y sugerir un arreglo, aunque no cuenten con poder de coerción física para hacer cumplir su sentencia. La autoridad del juez o los jueces se puede concebir de varias maneras. Éstos pueden ser considerados como representantes de la comunidad, que expresan el sentimiento público; o como personas cuya sabiduría los autoriza para resolver las disputas; o como poseedores de un conocimiento especial de las costumbres correctas; o estar dotados de cualidades que se pueden llamar "religiosas", similares a las del sacerdote o el curandero e incluso, es posible pensar que poseen inspiración divina. De esta manera el tribunal, si así lo podemos llamar, aun cuando no tenga poder de coerción, siempre tendrá autoridad.

Se puede recurrir a sanciones rituales o sobrenaturales en casos de disputa por derecho. Si la evidencia es tan opuesta que al juez o a los jueces les es imposible tomar una decisión, pueden recurrir a un juicio o juramento. Si una persona se niega a cumplir la sentencia del tribunal, la pueden obligar a hacerlo mediante imprecación o amenaza de la misma.

En un tribunal de justicia civil plenamente desarrollado, el juez tiene el poder de imponer la sentencia, por medio de alguna forma de sanción penal. El jefe de la tribu ngwato, por ejemplo, posee este poder.

Cuando intentamos definir la estructura política de una sociedad simple, debemos buscar una comunidad territorial que se rija por el imperio de la ley. Esto quiere decir una comunidad en la cual el sentimiento público se interese en aplicar sanciones penales directas o indirectas a quien en cierta forma viole las leyes, o en resolver disputas y encontrar justa satisfacción por los daños causados a la propia comunidad. En el caso de los nuer, por ejemplo, el doctor Evans-Pritchard señala que una de las características por medio de la cual la unidad política –la tribu– se define es que, la comunidad más grande es la que considera que las disputas entre sus miembros deben ser conciliadas mediante el arbitraje.

Pero debemos reconocer que en algunas sociedades este tipo de comunidad política es indeterminado. Así, por ejemplo, entre los aborígenes de Australia, el grupo independiente, autónomo o, si se prefiere, soberano lo constituye una horda o clan local que raras veces cuenta con más de cien miembros, y frecuentemente sólo con treinta. Dentro de este grupo, el orden se mantiene por medio de la autoridad de los ancianos. Pero al celebrar los ritos religiosos cierto número de hordas se reúne en un campamento. En esta comunidad así congregada existe una especie de maquinaria reconocida que se encarga de los daños infligidos por una persona o un grupo a otro. Por ejemplo, si a un hombre le roban a su esposa, y el ladrón que pertenece a otra horda está presente en el campamento reunido, el ofendido dará a conocer el daño sufrido mediante un reclamo presentado de manera apropiada y reconocida. El sentimiento público de la asamblea en su totalidad, ante la cual se presenta la apelación, puede obligar al malhechor a someterse a que el esposo perjudicado le clave una lanza en el muslo.

Lo importante a destacar es que estas asambleas con fines religiosos o ceremoniales consisten en diferentes ocasiones de distintas agrupaciones de hordas. Cada asamblea constituye, por el momento, una sociedad política. Si estalla una lucha encarnizada entre dos de

estas hordas, es preciso lograr un arreglo y hacer las paces, o bien mantenerla en suspenso durante la reunión y que estalle más tarde. De esta manera, una horda pertenece provisionalmente a diferentes grupos políticos transitorios más grandes. Pero no hay ningún grupo definitivo permanente de este tipo que se pueda decir que pertenece a una horda determinada. Condiciones similares se presentan en algunas partes de África, por ejemplo, en los tallensi.[7]

Conocemos muy pocas sociedades humanas en las que no exista una forma de guerra, y al menos la mitad de la historia del desarrollo político es de alguna manera una historia de guerras. Aún no se emprende el estudio comparativo de la guerra como institución social. Entre las diferentes clases de guerra que se pueden distinguir, las llamadas guerras de conquista, han sido importantes tanto en África como en Europa. Cuando esta clase de guerra es exitosa, conforma un pueblo de conquistadores sobre otro que será incorporado a una sociedad política mayor, a veces en posición inferior como pueblo dominado.

Pero el establecimiento de una guerra puede adquirir una forma diferente en la que las dos comunidades queden en tal relación permanente, que la guerra entre ellas sea siempre una posibilidad y ocurra de vez en cuando, aunque ninguna busque conquistar a la otra y absorberla como pueblo dominado dentro de una unidad política más amplia. En un sistema político en el que esto sucede, el estallido de la guerra o la mera posibilidad de ésta, nos proporciona los medios más adecuados para definir la estructura política.

Pero es muy difícil trazar una línea divisoria exacta, válida para todas las sociedades, entre guerra y enemistad. En una sociedad simple, como en varias partes de Australia, se reconocen diferentes

---

[7] Véase el capítulo "El sistema político de los tallensi". Donde existe una estructura política de esta índole, por lo general, es ignorada o malinterpretada por completo por los administradores coloniales.

clases de conflicto armado, desde duelos entre dos grupos en tiempo y lugar determinados, en que cada una de las partes evita, si es posible, matar a alguno de sus enemigos, pero intenta infligir heridas no mortales, como "guerras para acabar con la guerra", lo cual sólo ocurre en intervalos relativamente ocasionales, causando muchas muertes.

Existe una clase de riña cuya importancia debe ser tomada en cuenta al intentar definir la estructura política de algunas sociedades simples, es decir, la institución de la venganza regulada por homicidio. Donde ésta existe, cuando se mata a un hombre, sus parientes o los miembros de su clan o grupo, están autorizados –o en algunas sociedades, obligados por la costumbre– a dar muerte ya sea al asesino o a un miembro de su clan o grupo. El sentimiento público considera justa y propia esta venganza en tanto se respete la Ley del Talión –es decir, que el daño infligido sea equivalente al agravio sufrido, pero no mayor.

Las luchas o acciones colectivas que usan la fuerza o amenazan con ella, del tipo al que pertenece este ejemplo, no pueden considerarse como guerras propiamente dichas. La acción se limita a obtener satisfacción por un determinado agravio y es controlada por el sentimiento público general de la comunidad en la cual tuvo lugar. Pero, por otro lado, si bien la idea de justicia está presente, tales acciones no pueden considerarse dentro de la esfera de la ley. Por ello en las sociedades simples la estructura política en uno de sus aspectos, – el de reunir individuos dentro en un marco territorial, que implica, por supuesto, la separación de los grupos dentro del sistema total–, debe describirse en términos de guerra, riña y el ejercicio de la autoridad reconocida para conciliar disputas, remediar agravios y reprimir acciones consideradas como nocivas no contra determinados individuos, sino contra la comunidad en su conjunto.

Entre algunos estudiosos de política comparada, existe la tendencia a concentrar demasiado la atención en lo que se llama el "Estado soberano". Pero los Estados son únicamente grupos territoriales en un

sistema político más amplio en el cual sus relaciones se definen por medio de la guerra o la posibilidad de ésta, los tratados y el derecho internacional. Un sistema político de este tipo, tal como existe ahora en Europa, de naciones soberanas vinculadas por relaciones internacionales, es sólo una clase de sistema político. La teoría política y la praxis política –incluyendo la administración colonial– han sido afectadas frecuentemente a causa de la presentación, consciente o inconsciente, de esta clase de sistema político, como norma establecida.

Hay un segundo aspecto de estructura política. La estructura social de cualquier sociedad incluye cierta diferenciación del rol social entre personas y entre clases de personas. El rol de un individuo es el papel que desempeña en la vida social en su totalidad: económica, política, religiosa, etcétera. En las sociedades simples, no hay más que la importante diferenciación basada en el sexo y la edad y el reconocimiento no institucionalizado del mando en el ritual, la caza y la pesca, la guerra, etcétera, a lo que podemos añadir la especialización del oficio más antiguo del mundo: el de curandero. Al pasar de sociedades simples a sociedades más complejas, encontramos mayor diferenciación en los individuos y usualmente una división más o menos definitiva de la comunidad en clases.

Al desarrollarse una organización política surge una creciente diferenciación según la cual ciertas personas –reyes, jefes, jueces, comandantes, militares, etcétera–, desempeñan papeles especiales en la vida social. Cada una de estas personas asume un oficio administrativo, judicial, legislativo, militar u otro. Esta persona tiene autoridad, y su oficio trae consigo ciertas obligaciones así como también derechos y privilegios determinados.

En África a veces es casi imposible separar, incluso mentalmente, el oficio político del ritual o religioso. Por ello en algunas sociedades africanas se puede decir que el rey es el director principal, el legislador, el juez supremo, el comandante en jefe del ejército, el sumo sacerdote o jefe supremo del ritual, y quizá el principal capitalista de toda la

comunidad. Pero es erróneo pensar que él desempeña todos estos cargos. Existe un oficio único, el de rey, sus diversas obligaciones y actividades, así como derechos, prerrogativas y privilegios, constituyen un todo unificado.

Además del desarrollo del oficio político, aunque no independiente de éste, debemos tomar en cuenta diversas formas de desigualdad política, cuyo ejemplo más sencillo es la diferenciación basada en el sexo y la edad; normalmente los hombres participan más que las mujeres no sólo en la guerra, sino en el mantenimiento del orden interno, y los ancianos, por regla general, poseen más autoridad que los jóvenes. La gerontocracia –gobierno de los ancianos– es una forma de organización política que se encuentra en algunas partes de África. En algunas tribus del África oriental es sistematizada por medio de una estructura determinada por grupos y por grados de edad. Cuando una sociedad es gobernada por un jefe o un rey, podemos encontrar un elemento de gerontocracia combinado con el principio monárquico.

Los banyankole descritos en este libro son ejemplo de la división en clases políticamente desiguales. El poder político está en manos de los pastores bahima, quienes constituyen la clase gobernante, en tanto que los agricultores bairu están en posición inferior. En este caso y muchos otros hay razones sólidas para creer que esta diferenciación de clases políticamente superiores e inferiores es producto de la conquista, pero es exagerado asumir que la desigualdad política surgió de esta manera en todos los casos. En los banyankole y tribus similares, la desigualdad política se asocia con otras diferencias y la estructura de clases se mantiene por la diferencia en el modo de vida de los jefes supremos y los súbditos y por la ausencia de matrimonios entre las dos clases.

Así, en el estudio comparativo de los sistemas políticos estamos interesados en aspectos especiales de la estructura social total, refiriéndonos con ello al conjunto de individuos agrupados por linaje

o por situación territorial y también la diferenciación por su papel social como individuos y por sexo y edad o por distinciones de clases sociales.

No debemos considerar la estructura social como estática, sino como una condición de equilibrio que sólo persiste al ser renovada continuamente, como la homeostasis químico-fisiológica de un organismo vivo. Ocurren hechos que de algún modo alteran el equilibrio, y sobreviene una reacción social que tiende a restaurarlo. A veces un sistema puede permanecer relativamente intacto durante determinado tiempo; después de una alteración la reacción lo restaura casi por completo. Pero en otros casos la alteración del equilibrio puede ser tal que ésta y la reacción siguiente provocan una modificación del sistema; se alcanza un nuevo equilibrio que difiere del anterior. En el caso de una alteración grave el proceso de ajuste puede requerir de más tiempo.

Como hemos visto, un sistema político implica un conjunto de relaciones entre grupos territoriales. En los últimos dos ensayos de este libro, sobre los nuer y los tallensi, se ilustra cómo el estudio de lo expuesto anteriormente –como un sistema de equilibrio– puede ser planteado en sociedades africanas. El ensayo del doctor Gluckman sobre los zulúes muestra cómo el sistema anterior de equilibrio entre el poder de un jefe, por una parte, y el sentimiento público, por la otra, ha sido sustituido por otro en el cual el jefe debe mantener lo mejor que pueda cierto tipo de equilibrio entre las demandas de los gobernantes europeos y los deseos de su pueblo.

No es posible intentar algo que indique la gran variedad de situaciones de equilibrio que se pueden estudiar en los sistemas políticos de los pueblos africanos. Basta con llamar la atención hacia la necesidad de estudiar las organizaciones políticas desde este punto de vista. En las obras escritas sobre instituciones políticas hay una amplia discusión acerca de la naturaleza y el origen del Estado, el cual es generalmente representado como una entidad superior a los

individuos que conforman una sociedad, teniendo entre sus atributos algo llamado "soberanía", y a veces se habla de que tiene una voluntad (la ley la define por lo regular como la "voluntad del Estado") o como emisor de órdenes. En este sentido, el Estado no existe en el mundo fenomenal, éste es una ilusión de los filósofos. Lo que sí existe es una organización, es decir, un grupo de seres humanos individuales vinculados por un sistema complejo de relaciones. Dentro de esta organización los diferentes individuos desempeñan roles distintos, y algunos poseen un poder especial o autoridad como los jefes o ancianos capaces de dar órdenes que se acatarán, como los legisladores o jueces, etcétera. No hay tal cosa como el poder del Estado; sólo existen, en realidad, los poderes de los individuos –reyes, primeros ministros, magistrados, policías, líderes de partidos, y votantes–. La organización política de una sociedad es aquel aspecto de la organización total que se encarga del control y regulación del uso de la fuerza física. Lo anterior proporciona, para un estudio objetivo de las sociedades humanas mediante los métodos de la ciencias naturales, la definición más satisfactoria de una clase especial de fenómenos a cuya investigación este libro es una contribución.

Introducción

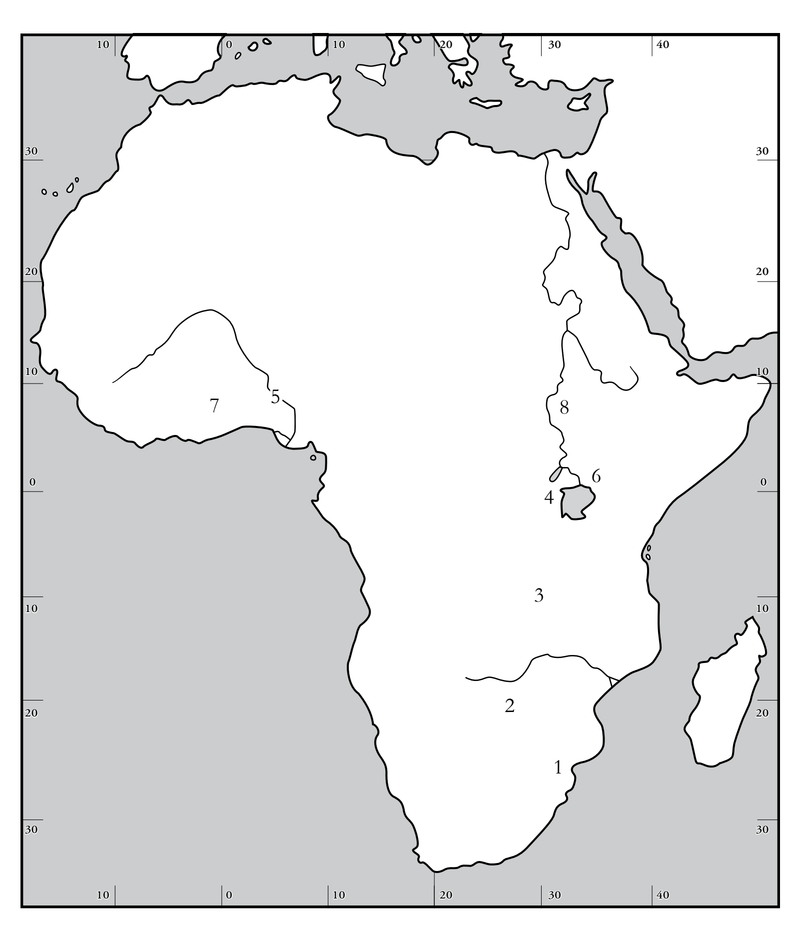
Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard

Objetivos

Uno de los objetivos de este estudio fue ofrecer a los antropólogos un libro provechoso de consulta –que esperamos sea una contribución a la disciplina de la política comparada–. Estamos seguros de haber alcanzado el primer propósito, ya que las sociedades aquí descritas son representativas de los tipos comunes de los sistemas políticos africanos que, en conjunto, permiten al estudioso apreciar su gran variedad. Como se observa en el mapa de la p. 62, los ocho sistemas descritos se encuentran distribuidos ampliamente en el continente. La mayor parte de las formas especificadas son variantes de un modelo de organización política encontrado en sociedades contiguas o vecinas, de manera que este estudio cubre una enorme parte de África. Sabemos que aquí no se encuentra representado cada uno de los tipos de sistemas políticos encontrados en África, pero consideramos que la mayoría de los principios rectores de la organización política africana aparecen en estos ensayos.

Varios colaboradores han descrito los cambios efectuados en los sistemas políticos que ellos investigaron, los cuales ocurrieron como resultado de la conquista y el dominio europeo. Si no hacemos hincapié en este aspecto del tema se debe a que ellos están más interesados en los problemas antropológicos que en los administrativos. Sin embargo, esto no significa que la antropología sea indiferente a los asuntos prácticos. La política del gobierno indirecto es aceptada actualmente de manera general en el África británica. Consideramos que solamente será ventajosa a largo plazo siempre y cuando los

principios de los sistemas políticos africanos, como los tratados en este libro, sean comprendidos.



Distribución de las tribus estudiadas en este libro.

1. Zulú
2. Ngwato
3. Bemba
4. Banyankole
5. Kede
6. Bantú de Kavirondo
7. Tallensi
8. Nuer

Muestra representativa de las sociedades africanas

Cada ensayo es una condensación del estudio detallado del sistema político de un determinado pueblo, realizado recientemente por medio de métodos avanzados de trabajo de campo por investigadores preparados en teoría antropológica. Por razones de espacio fue necesario establecer cierto grado de brevedad, el cual difícilmente hace justicia a algunos de los temas importantes. No obstante, cada ensayo proporciona una norma estándar para clasificar los sistemas políticos de otros pueblos de la misma zona. En este libro no intentamos realizar dicha clasificación, pero reconocemos que un estudio comparativo satisfactorio de las instituciones políticas africanas sólo podrá efectuarse después de que una clasificación de este tipo haya sido elaborada. Entonces sería posible estudiar una gama completa de sociedades contiguas a la luz de los sistemas de las tribus ngwata, tallensi, banyankole, bemba, etcétera, y mediante el análisis, exponer los rasgos principales de las series de sistemas políticos encontrados en grandes áreas. Un análisis de los resultados obtenidos mediante dichos estudios comparativos en campos donde una vasta gama de sociedades muestra múltiples características similares en sus sistemas políticos, probablemente conduciría a validar las generalizaciones científicas que a la comparación entre determinadas sociedades pertenecientes a áreas y tipos políticos distintos.

No queremos sugerir que los sistemas políticos de sociedades que tienen un alto grado de semejanza cultural general sean necesariamente del mismo tipo, no obstante que a la larga tiendan a ello. Sin embargo, es bueno tener en mente que dentro de determinada área cultural o lingüística a menudo encontramos sistemas políticos muy distintos uno del otro en varios rasgos importantes. A la inversa, el mismo tipo de estructuras políticas se encuentra en sociedades de culturas totalmente distintas. Esto puede verse incluso en las ocho

sociedades estudiadas en este libro. Asimismo, puede haber un contenido cultural totalmente diferente en procesos sociales con funciones idénticas. La función de la ideología ritual en la organización política de África lo ilustra claramente. Se atribuyen valores místicos a los cargos políticos entre los bemba, los banyankole, los kede y los tallensi, pero los símbolos e instituciones en los que se expresan dichos valores son muy diferentes en cuatro de dichas sociedades. Un estudio comparativo de los sistemas políticos debe realizarse en un plano abstracto donde los procesos sociales son despojados de su idioma cultural y reducidos a términos funcionales. Las similitudes estructurales que la disparidad cultural esconde son puestas al desnudo y las diferencias estructurales son reveladas detrás de una pantalla de uniformidad cultural. Existe evidentemente una conexión intrínseca entre la cultura de un pueblo y su organización social, pero la naturaleza de esta conexión es un problema importante de la sociología, y debemos insistir en que estos dos componentes de la vida social no deben ser confundidos.

Consideramos que las ocho sociedades aquí descritas no sólo darán al investigador una vista a vuelo de pájaro de los principios básicos de la organización política africana, sino que le permitirán sacar algunas conclusiones, quizá elementales de tipo general y teórico. Sin embargo, se debe enfatizar que todos los colaboradores tenían como principal objetivo proporcionar un informe conciso y descriptivo y subordinaron las especulaciones teóricas, a esta finalidad. En la medida en que se permitieron elaborar conclusiones teóricas, éstas han estado determinadas en gran medida por la posición que adoptaron con respecto a cómo se constituye la estructura política. No todos comparten la misma opinión sobre este tema. Al expresar nuestros puntos de vista preferimos evitar toda referencia a lo escrito por filósofos políticos; al actuar de esta manera estamos seguros de que contamos con el apoyo de nuestros colaboradores.

Filosofía política y ciencia política comparada

Las teorías de los filósofos políticos no nos han ayudado a comprender las sociedades que hemos estudiado y que consideramos de escaso valor científico, debido a que sus conclusiones raras veces se formulan en términos de comportamiento observado o a que son susceptibles de ser comprobadas con este criterio. La filosofía política se ha ocupado principalmente en formular cómo *debería* vivir la humanidad y qué tipo de gobierno *debería* tener, en vez de conocer cuáles son realmente sus hábitos e instituciones políticas.

Los filósofos políticos han intentado comprender las instituciones existentes en lugar de tratar de justificarlas o socavarlas, pero lo han hecho por medio de la psicología popular o de la historia. Generalmente han recurrido a las hipótesis propias de las etapas más tempranas de la sociedad humana suponiendo que carecían de instituciones políticas, o bien, que eran muy rudimentarias y han intentado reconstruir el proceso por el cual aparecieron las instituciones políticas con las que estaban familiarizados en sus propias sociedades ya que suponían que pudieron haber surgido de estas formas elementales de organización. Los filósofos políticos actuales han buscado justificar sus teorías recurriendo a datos de sociedades primitivas. No se les puede culpar de haber incurrido en errores –ya que se ha efectuado poca investigación antropológica sobre los sistemas políticos primitivos en comparación con las realizadas acerca de otras instituciones primitivas, sus costumbres y creencias–, incluso casi no se han elaborado estudios comparativos de los mismos.[1]

---

1 Tendríamos que exceptuar de esta censura al profesor R. H. Lowie, aunque no todos aceptamos sus métodos y conclusiones. Véanse sus obras *Primitive Society* (1920) y *Origin of the State* (1927). Nos referimos sólo a los antropólogos. La obra de grandes historiadores del derecho y las constituciones, como

Consideramos que es imposible descubrir los orígenes de las instituciones primitivas, por ello no creemos que valga la pena buscarlos. Hablamos en nombre de todos los antropólogos sociales cuando decimos que un estudio científico de las instituciones políticas debe ser inductivo y comparativo y su único fin debe ser el de establecer y explicar las uniformidades encontradas entre éstas y su interdependencia con otros rasgos de la organización social.

Dos tipos de sistemas políticos estudiados

Se observará que los sistemas políticos descritos en este libro pueden englobarse en dos categorías principales. El primer grupo, al cual nos referiremos como "grupo A", lo conforman sociedades en las que existe autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales –es decir, un gobierno– y cuyas divisiones por riqueza, privilegio y estatus corresponden a la distribución del poder y la autoridad. Este grupo comprende a los zulúes, los ngwato, los bemba, los banyankole y los kede. El otro grupo, al que nos referiremos como "grupo B", está formado por las sociedades que carecen de autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales constituidas –en pocas palabras, carecen de gobierno– y en las cuales no existen divisiones visibles de rango, estatus o riqueza. Este grupo comprende a los logoli, los tallensi y los nuer. Quienes piensen que el Estado debería definirse por la presencia de instituciones gubernamentales, considerarán que el primer grupo está conformado por Estados primitivos, y el segundo grupo, por sociedades sin Estado.

El tipo de información relatada y la clase de problemas discutidos en la descripción de cada sociedad han dependido en gran

---

Maines, Vinogradoff y Ed. Meyer cae en otra categoría. Todos los estudiantes de instituciones políticas están en deuda con sus investigaciones seminales.

medida de la categoría a la que pertenecen. Aquellos que han estudiado las sociedades del grupo A se preocupan principalmente por describir la organización gubernamental. Por ese motivo dan cuenta del estatus de los reyes y las clases, de los roles de los funcionarios administrativos de uno u otro tipo, de los privilegios del rango, las diferencias en riqueza y poder, la regulación de impuestos y tributos, las divisiones territoriales del Estado y su relación con la autoridad central, los derechos de los súbditos y las obligaciones de los dirigentes, así como el control de la autoridad. Los que estudiaron las sociedades del grupo B no tuvieron que discutir estos asuntos y por ello se vieron forzados a considerar lo que, en ausencia de formas explícitas de gobierno, podría ayudar a constituir la estructura política de un pueblo. Este problema fue muy sencillo resolverlo con respecto a los nuer, quienes tienen divisiones territoriales bien marcadas. La dificultad fue mayor para los logoli y los tallensi, que no tienen unidades políticas claramente definidas en lo que se refiere al espacio geográfico.

Parentesco en la organización política

Una de las diferencias más claras entre los dos grupos es el papel que desempeña el sistema de linajes en la estructura política. Debemos distinguir aquí entre el conjunto de relaciones que unen al individuo con otras personas y con determinadas unidades sociales mediante la familia bilateral transitoria, a la que llamaremos sistema de parentesco, y el sistema segmentario de grupos permanentes basados en la filiación unilateral, que denominaremos sistema de linajes. Únicamente este último establece unidades corporativas con funciones políticas. En ambos grupos de sociedades, el parentesco y los lazos domésticos desempeñan un papel importante en la vida de los individuos, pero su relación con el sistema político es de orden secundario.

En las sociedades del grupo A es la organización administrativa, y en las sociedades del grupo B es el sistema de linajes segmentarios, los que regulan básicamente las relaciones políticas entre los segmentos territoriales.

Esto es sumamente claro entre los ngwato, cuyo sistema político se asemeja al modelo que nos es familiar en el Estado-nación moderno. La unidad política es esencialmente un agrupamiento territorial en el que la red de los lazos de parentesco sirve meramente para cimentar los ya establecidos por la pertenencia a la región, al distrito y la nación. En sociedades de este tipo, el Estado nunca constituye el sistema de parentesco a cabalidad, sino que está organizado sobre principios totalmente diferentes. En las sociedades del grupo B los lazos de parentesco parecen desempeñar un papel más destacado en la organización política, debido a la estrecha asociación del agrupamiento territorial con el de linaje, pero su papel aún es secundario.

Se pueden distinguir tres tipos de sistema político. En primer lugar, están las sociedades que son muy pequeñas –ninguna de las cuales ha sido descrita en este libro–, en las que incluso la unidad política más vasta comprende un grupo de personas que están unidas entre sí por los lazos de parentesco, de manera que las relaciones políticas están confinadas a relaciones de parentesco; la estructura política y la organización de parentesco se encuentran completamente fusionadas. En segundo lugar, están las sociedades en las que la estructura del linaje constituye la base del sistema político, habiendo coordinación precisa entre las dos, de tal forma que son compatibles entre sí, aunque cada uno siga siendo distinto y autónomo en su esfera propia. En tercer lugar, están las sociedades en las que la organización administrativa representa el soporte de la estructura política.

El rango numérico y territorial de un sistema político podría variar de acuerdo con el tipo al que pertenece. Un sistema de parentesco no puede contar con un número importante de personas en una sola organización como para que pueda defenderse y resolver conflictos

mediante el arbitraje como lo puede hacer un sistema de linajes, pero un sistema de linajes tampoco puede contar con tal número importante de personas como sí lo puede hacer un sistema administrativo.

Influencia de la demografía

Es notable que la unidad política en sociedades con organización estatal sea numéricamente mayor que en las que carecen de ella. Los grupos políticos mayores entre los tallensi, los logoli y los nuer no pueden competir en número con el cuarto o medio millón de personas del Estado zulú (alrededor de 1870), las 101 000 del Estado ngwato, y las 140 000 del Estado bemba. Es cierto que los kede y su población subyugada no son tan numerosos, pero debemos recordar que ellos forman parte del vasto Estado nupe. No es nuestra intención establecer que una unidad política sin Estado deba ser muy pequeña –las unidades políticas de los nuer ascienden hasta 45 000 personas– ni que una unidad política con organización estatal deba ser muy grande, pero probablemente sea cierto que hay un límite en el tamaño de la población para que pueda mantenerse unida sin algún tipo de gobierno centralizado.

El tamaño de la población no debe confundirse con la densidad de población. Es probable que exista alguna relación entre el grado de desarrollo político y el tamaño de la población, pero sería incorrecto suponer que las instituciones gubernamentales se encuentran en las sociedades con mayor densidad. Lo opuesto parece ser igualmente probable, a juzgar por nuestro material. La densidad por milla cuadrada de los zulúes es de 3.5, de los ngwato de 2.5, y de los bemba de 3.75, mientras que la de los nuer es mayor, y la de los tallensi y los logoli es aún más grande. Podríamos suponer que los densos asentamientos permanentes de los tallensi llevarían necesariamente al desarrollo de una forma centralizada de gobierno, en tanto que la gran dispersión

de las aldeas itinerantes de los bemba sería incompatible con un gobierno centralizado. En realidad sucede lo contrario. Además del material reunido en este libro, podríamos citar testimonios de otras sociedades africanas para demostrar que una población grande en una unidad política con alto grado de centralización política no necesariamente va asociada a una gran densidad de población.

Influencia de los medios de subsistencia

La densidad y la distribución de la población en una sociedad africana están claramente relacionadas con las condiciones ecológicas, las cuales afectan totalmente los medios de subsistencia. Sin embargo, es obvio que las meras diferencias en los medios de subsistencia no determinan las diferencias en las estructuras políticas. Los tallensi y los bemba son pueblos agricultores, los tallensi con cultivos fijos y los bemba con cultivos cambiantes, pero sus sistemas políticos son muy diferentes. Los nuer y los logoli del grupo B y los zulúes y los ngwato del grupo A combinan la agricultura y la ganadería. En sentido general, los medios de subsistencia junto con las condiciones ambientales –que siempre imponen límites efectivos a los medios de subsistencia– determinan los valores dominantes de los pueblos e influyen fuertemente en sus organizaciones sociales, incluyendo sus sistemas políticos. Esto es evidente en las divisiones políticas de los nuer, en la distribución de los asentamientos de los kede y en la organización administrativa que los comprende, así como en el sistema de clases de los banyankole.

La mayor parte de las sociedades africanas pertenece a un orden económico muy diferente del nuestro. Consiste principalmente en una economía de subsistencia con una diferenciación muy rudimentaria del trabajo productivo y sin ningún mecanismo de acumulación de riqueza en forma de capital comercial o industrial. Si se acumula riqueza ésta toma la forma de bienes de consumo o artículos atractivos,

o bien, se emplea como apoyo para las personas dependientes. De aquí que tiende a disiparse rápidamente y no da lugar a divisiones permanentes de clase. Las diferencias de rango, estatus u ocupación funcionan independientemente de las diferencia en riqueza.

Los privilegios económicos como los derechos a recaudar impuestos, tributos y trabajo, constituyen la principal recompensa del poder político y un medio esencial para mantenerlo dentro de los sistemas políticos del grupo A. Pero también hay obligaciones económicas que sirven de contrapeso y que también están respaldadas por sanciones institucionalizadas. Tampoco debe olvidarse que quienes obtienen un máximo beneficio económico derivado de su cargo político también tienen el máximo de responsabilidades administrativas, judiciales y religiosas.

Comparadas con las sociedades del grupo A, las diferencias de rango y de estatus son de menor significado en las sociedades del grupo B. El cargo político no conlleva privilegios económicos, aunque la posesión de la riqueza puede ser un criterio de las cualidades o del estatus requerido para el liderazgo político; ya que en estas sociedades económicamente homogéneas, igualitarias y segmentarias, la obtención de riqueza depende de cualidades o talentos personales excepcionales o de poseer un estatus superior en el sistema de linajes.

Sistemas políticos compuestos y teoría de la conquista

Se podría decir que sociedades como las de los logoli, los tallensi y los nuer, que no cuentan con un gobierno central ni aparato administrativo, evolucionan hacia Estados como los ngwato, los zulúes y los banyankole como resultado de la conquista. Semejante desarrollo se cree que les aconteció a los zulúes y a los banyankole. Pero la historia de todos los pueblos tratados en este libro no es lo bastante

conocida como para permitirnos declarar con algún grado de certidumbre qué dirección ha tomado su desarrollo político. El problema debe plantearse en una forma diferente. Todas las sociedades del grupo A parecen ser una amalgama de diferentes pueblos, cada una consciente de su propio origen e historia, y todos, excepto los zulúes y los bemba, aún hoy en día son culturalmente heterogéneos. La diversidad cultural está marcada en su mayoría entre los banyankole y los kede, pero también es clara en los ngwato. Por consiguiente podemos preguntarnos hasta qué punto la heterogeneidad cultural en una sociedad se correlaciona con un sistema administrativo y la autoridad central. La evidencia de que disponemos en este libro sugiere que la heterogeneidad económica y cultural va asociada a una estructura política semejante a la estatal. La autoridad centralizada y la organización administrativa parecen ser necesarias para acomodar a grupos culturalmente diversos dentro de un sistema político único, especialmente si éstos tienen diferentes medios de subsistencia. Un sistema de clases o de castas puede resultar si hay grandes divergencias culturales, especialmente económicas. Pero también se encuentran formas centralizadas de gobierno en pueblos de cultura homogénea y con poca diferenciación económica, como en el caso de los zulúes. Quizá sea posible que grupos de cultura diversa sean integrados en un sistema político unitario sin el surgimiento de clases cercanas en el aspecto cultural. Un gobierno centralizado no es necesario para permitir que se mezclen grupos de culturas estrechamente relacionadas y que persigan los mismos medios de subsistencia, y tampoco surge como resultado de esta unión. Los nuer han absorbido gran parte de los dinka conquistados, que como ellos, son un pueblo pastor con una cultura muy similar. Los han incorporado por adopción y mediante otros métodos a su sistema de linajes, pero esto no ha resultado en una estructura de clases o de castas o en una forma centralizada de gobierno. Diferencias culturales y económicas muy marcadas son probablemente incompatibles con un sistema político

segmentario como el de los nuer o los tallensi. No tenemos los datos para comprobarlo; sin embargo, es obvio que una teoría de la conquista del Estado primitivo –asumiendo que la evidencia histórica necesaria estuviera disponible– debe tomar en cuenta el modo de conquista, las condiciones del contacto y las similitudes o las divergencias culturales así como el modo de subsistencia de los conquistadores y los conquistados y las instituciones políticas que ellos traen consigo en la nueva combinación.

Aspecto territorial

El aspecto territorial de las formas tempranas de la organización política fue justamente subrayado por Maine en *Ancient Law*, y otros eruditos le han prestado mucha atención. En las sociedades que se describen en este libro el sistema político tiene una estructura territorial, pero su función es diferente en los dos tipos de organización política. La diferencia se debe al predominio del aparato administrativo y judicial en un tipo de sistema y a su ausencia en el otro. En las sociedades del grupo A, la unidad administrativa es una unidad territorial; los derechos y las obligaciones políticas están delimitados territorialmente. El jefe es la cabeza administrativa y judicial de una determinada división territorial, es investido frecuentemente del control económico y legal definitivo sobre toda la tierra que hay en sus fronteras. Todos los que viven en el interior de dichas fronteras son sus súbditos, y el derecho a vivir en esta zona sólo se puede adquirir aceptando las obligaciones del súbdito. La cabeza de Estado es un dirigente territorial.

En el otro grupo de sociedades no existen unidades territoriales definidas por un sistema administrativo, son comunidades locales cuya extensión corresponde a un determinado conjunto de lazos de linaje y lazos de cooperación directa. El cargo político no cuenta con los derechos jurídicos de determinada franja del territorio y sus

habitantes. La calidad de miembro de la comunidad local con los derechos y obligaciones concomitantes, se adquiere como norma mediante los lazos genealógicos, reales o ficticios. El principio del linaje toma el lugar de la alianza política, y las interrelaciones de los segmentos territoriales son coordinadas directamente con las interrelaciones de los segmentos del linaje.

Las relaciones políticas no son simple reflejo de las relaciones territoriales. El sistema político, por derecho propio, incorpora las relaciones territoriales y les otorga un determinado tipo de significación política.

Equilibrio de fuerzas en el sistema político

Un sistema político africano que sea relativamente estable presenta un equilibrio entre las tendencias conflictivas y los intereses divergentes. En el grupo A se trata de un balance entre las diferentes partes de la organización administrativa. Las fuerzas que mantienen la supremacía del máximo dirigente se oponen a las que actúan como freno de sus poderes. Instituciones como la organización gubernamental de los zulúes, la restricción genealógica de sucesión de la realeza o la jefatura, el nombramiento por parte del rey de sus parientes a jefaturas regionales y las sanciones místicas de su cargo refuerzan todas ellas el poder de la autoridad central. Pero tienen el contrapeso de otras instituciones, como el consejo real, cargos sacerdotales que tienen voz decisiva en la investidura del rey, las cortes de las reinas madres, etcétera, que trabajan para proteger la ley y la costumbre y controlar el poder centralizado. La devolución regional de poderes y privilegios –necesaria debido a las dificultades de comunicación y transporte y otras deficiencias culturales– impone severas restricciones a la autoridad del rey. El equilibrio entre la autoridad central y la autonomía regional es un elemento muy importante en la estructura política. Si el rey abusa de su poder, los jefes subordinados

son responsables de asumir una actitud separatista o de conducir a una revuelta en su contra. Si un jefe subordinado se vuelve demasiado poderoso e independiente, la autoridad central respaldará a otros jefes subordinados para reprimirlo. Un rey puede tratar de afianzar su autoridad incitando a que se enfrenten entre ellos los jefes rivales.

Sería un error considerar el esquema constitucional de control y equilibrio y la delegación de poder y autoridad a jefes regionales sólo como un recurso administrativo. Un principio general de gran importancia está contenido en estos arreglos, el cual tiene el efecto de dar a cada sección y cada grupo de interés de cierta magnitud de la sociedad la representación directa o indirecta en la dirección del gobierno. Los jefes locales representan la autoridad central de sus distritos, pero también representan al pueblo bajo su mandato ante la autoridad central. Los consejeros y funcionarios rituales representan el interés de la comunidad: preservar la ley y la costumbre, así como vigilar el cumplimiento de las medidas rituales que se consideren necesarias para su bienestar. La voz de dichos funcionarios y delegados es efectiva en la conducción del gobierno debido al principio general de distribuir el poder y la autoridad. El poder y la autoridad del rey son mixtos. Y se encuentran distribuidos en distintas oficinas, así como en personas que sin su cooperación es extremadamente difícil, si no es que imposible, que el rey obtenga sus ingresos, que pueda hacer valer su supremacía judicial y legislativa y que conserve su prestigio secular y ritual. Funcionarios investidos con poderes y privilegios secundarios pero esenciales, con frecuencia sabotean los actos del dirigente si los desaprueban.

Visto desde otro ángulo, el gobierno de un Estado africano consiste en un equilibrio entre poder y autoridad por un lado, y obligaciones y responsabilidades, por el otro. Todo aquel que ocupa un cargo político tiene responsabilidades por el bienestar público, correspondientes a sus derechos y privilegios. La distribución de la autoridad política proporciona un mecanismo mediante el cual los diversos agentes del

gobierno pueden verse obligados a asumir sus responsabilidades. Un jefe o un rey tiene derecho a exigir impuestos, tributos y servicio laboral de sus súbditos; a su vez tiene la correspondiente obligación de administrar justicia, protegerlos de sus enemigos y salvaguardar el bienestar general mediante actos y prácticas rituales. La estructura de un Estado africano implica que los reyes y jefes gobiernen por consentimiento. Los súbditos de un dirigente están conscientes de los deberes que éste tiene con ellos como los que ellos tienen con él, y pueden ejercer presión para obligarlo a cumplir sus obligaciones.

Aquí debemos subrayar que estamos hablando de disposiciones constitucionales, no de cómo funcionan en la práctica. Los africanos reconocen claramente que el poder corrompe y que los hombres tienden a abusar de él. De muchas maneras, el tipo de constitución que hallamos en las sociedades del grupo A es engorroso y tiene demasiados cabos sueltos para prevenir el abuso por completo. La teoría de gobierno nativa constantemente se contradice en la práctica. Tanto los dirigentes como los súbditos, movidos por sus propios intereses, infringen las normas de la constitución. Aunque por lo regular tiene una forma prevista para mantener bajo control cualquier tendencia al despotismo absoluto, ninguna constitución africana puede impedir que un dirigente se convierta a veces en un tirano. La historia de Shaka es un caso extremo, pero en éste y otros ejemplos en los que la contradicción entre la teoría y la práctica es muy evidente y la violación de las normas constitucionales demasiado grave, sin duda provocará la desaprobación popular e incluso podrá desencadenar un movimiento de secesión o una revuelta dirigida por miembros de la familia real o por jefes subordinados. Esto es lo que le sucedió a Shaka.

Debe recordarse que en estos Estados existe únicamente una teoría de gobierno. En el caso de una rebelión, el objetivo y su resultado, sólo consisten en cambiar al personal que ocupa el cargo y no abolirlo o sustituirlo por una nueva forma de gobierno. Cuando los jefes subordinados, que a menudo son parientes del rey, se rebelan

en su contra, lo hacen en defensa de los valores violados por su mala práctica. A ellos más que a cualquier otro sector de la población les interesa mantener la monarquía. El modelo constitucional ideal se mantiene como la norma válida, a pesar de la infracción de sus reglas.

Un tipo diferente de equilibrio se encuentra en las sociedades del grupo B. Es un equilibrio entre el número de segmentos, espacialmente yuxtapuestos y estructuralmente equivalentes, definidos por localidad y linaje y no en términos administrativos. Cada segmento tiene los mismos intereses que los demás segmentos del mismo orden. El conjunto de relaciones intersegmentarias que constituyen la estructura política es un equilibrio de lealtades locales opuestas y de lazos de linaje y rituales divergentes. En sociedades como las del grupo A es común el conflicto entre los intereses de las divisiones administrativas. Los jefes subordinados y otros funcionarios políticos –cuyas rivalidades regularmente son personales o debidas a su relación con el rey o la aristocracia reinante– por lo general explotan estas lealtades locales divergentes para sus propios fines. Pero la organización administrativa canaliza y pone freno a tal disenso interregional. En las sociedades sin organización administrativa, la divergencia de intereses entre los segmentos que la componen es intrínseca a la estructura política. Los conflictos entre los segmentos locales significan un enfrentamiento entre los segmentos de linaje, ya que ambos están estrechamente enlazados; y el factor estabilizador no es una organización jurídica o militar de rango superior, sino simplemente la suma total de relaciones intersegmentales.

Efecto y función de la fuerza organizada

A nuestro juicio, la característica más significativa que distingue las formas centralizadas, piramidales y de tipo estatal de gobierno de los ngwato, los bemba, de los sistemas políticos segmentarios de los

logoli, los tallensi y los nuer, es el efecto y la función de la fuerza organizada del sistema. En el primer grupo de sociedades, la sanción principal de los derechos y prerrogativas del gobernante y de la autoridad ejercida por los jefes subordinados es el mando de la fuerza organizada. Esto podría permitir que un rey africano gobernara de forma opresiva por un tiempo determinado, si lo considera necesario, pero un buen dirigente emplea las fuerzas armadas bajo su control en favor del interés público, como un instrumento de gobierno aceptado, es decir, para la defensa de la sociedad en general o de una sección, en contra de un enemigo común, y como sanción coercitiva para reforzar la ley o hacer respetar la constitución. El rey junto con sus delegados y consejeros emplea la fuerza organizada con el consentimiento de sus súbditos y así mantener el funcionamiento del sistema político que estos últimos dan por sentado como la base del orden social.

En las sociedades del grupo B no hay asociación, clase o segmento que ocupe un lugar dominante en la estructura política mediante el mando de una fuerza organizada más grande de la que disponga cualquiera de sus congéneres. Si se recurre a la fuerza en una disputa entre segmentos, la respuesta será de la misma magnitud. Si un segmento derrota a otro no intentará dominarlo políticamente; al no contar con un aparato administrativo, no habría medios para lograrlo. En el lenguaje de la filosofía política, no hay individuo o grupo del que se pueda decir que en él reposa la soberanía. En este tipo de sistema, la estabilidad se mantiene mediante el equilibrio de cada línea divisoria y cada punto donde existan intereses divergentes en la estructura social. Este equilibrio se sostiene mediante la distribución del mando de fuerza correspondiente a la distribución de intereses iguales, aunque competitivos entre los segmentos homólogos de la sociedad. Mientras que la maquinaria judicial constituida siempre se encuentra en las sociedades del grupo A, ya que está respaldada por la fuerza organizada, en las instituciones jurídicas de los logoli, los tallensi y los nuer, en cambio, ésta reside en el derecho de defensa propia.

Distintos tipos de respuesta al dominio europeo

Las diferencias que hemos observado entre las dos categorías en las que se pueden clasificar estas ocho sociedades, especialmente en cuanto al tipo de equilibrio característico de cada una de ellas, son muy evidentes en su ajuste al régimen de los gobiernos coloniales. La mayoría de estas sociedades ha sido conquistada o se ha sometido al dominio europeo por temor a ser invadida. Estas sociedades no habrían consentido en ello de haberse retirado la amenaza de la sumisión por medio del uso de la fuerza; y este factor determina el papel que desempeñan actualmente las administraciones europeas en la vida política.

En las sociedades del grupo A, por coacción del gobierno colonial, se le prohíbe al jefe supremo utilizar la fuerza organizada a su mando bajo su propia responsabilidad. Esto ha dado como resultado la disminución de su autoridad y, en general, se ha incrementado el poder y la independencia de sus subordinados. Él ya no gobierna por derecho propio, sino como agente del gobierno colonial. La estructura piramidal del Estado se mantiene ahora cuando este último ocupa el cargo supremo. Si se somete por completo, se convierte en mero títere del gobierno colonial. Pierde el apoyo de su pueblo porque el modelo de derechos y obligaciones recíprocos que lo unía a éste queda destruido. Alternativamente, puede ser capaz de salvaguardar hasta cierto punto su estatus anterior, siempre que encabece, en forma abierta o disimulada, la oposición que su pueblo inevitablemente siente contra el dominio extranjero. Por lo regular se encuentra en una posición ambigua al tener que reconciliar su rol contradictorio como representante de su pueblo en contra del gobierno colonial y como representante de este último en contra de su pueblo. Se convierte en factor fundamental en el que el nuevo sistema oscila de una manera precaria. El gobierno indirecto puede considerarse como una política diseñada para estabilizar el nuevo orden político,

en que el supremo dirigente nativo desempeña un papel doble , pero eliminando la fricción que seguramente se ocasionaría.

En las sociedades del grupo B, el dominio europeo ha tenido el efecto contrario. El gobierno colonial no puede administrar por medio del conjunto de individuos que conforman los segmentos políticos, sino que tiene que emplear agentes administrativos. Con este propósito utiliza personas que pueden ser asimiladas a la estereotipada opinión del jefe africano. Estos agentes por primera vez cuentan con respaldo de la fuerza a su autoridad, extendida ahora, a esferas sin precedente alguno. Ya no se permite el recurso directo de la fuerza en forma de autoayuda para la defensa de derechos de individuos o grupos, puesto que ahora hay, por primera vez, una autoridad suprema que impone obediencia en virtud de que la fuerza superior permite establecer tribunales de justicia que sustituyen la defensa propia. Esto tiende a conducir a todo el sistema de segmentos de mutuo equilibrio a su desplome, y a que el sistema burocrático europeo tome su lugar. Surge así una organización más parecida a la del Estado centralizado.

Valores místicos asociados al cargo político

La sanción de la fuerza no es una innovación en las formas africanas de gobierno. Ya hemos subrayado el hecho de que es uno de los pilares fundamentales del tipo de Estado nativo. Pero la sanción de la fuerza de la que depende la administración europea está fuera del sistema político autóctono. No se emplea para mantener los valores inherentes a dicho sistema. En las sociedades de los grupos A y B los gobiernos europeos pueden imponer su autoridad; pero en ninguna de ellas pueden establecer lazos morales con el pueblo sometido. Ya que, como hemos visto, en el sistema nativo original la fuerza es utilizada por el dirigente con el consentimiento de sus súbditos para mantener el orden social.

Para su pueblo, un dirigente africano no es alguien que impone su voluntad a su pueblo. Es el eje de sus relaciones políticas, el símbolo de su unidad y exclusividad, y la encarnación de sus valores esenciales. Es más que un dirigente secular; sólo en *ese aspecto* el gobierno europeo podría reemplazarlo. Sus credenciales son místicas y provienen del mundo antiguo. Donde no hay jefes, los segmentos equilibrados que componen la estructura política están garantizados por la tradición y el mito, y sus interrelaciones están aseguradas por valores expresados en símbolos místicos. En estos recintos sagrados los dirigentes europeos no podrán entrar nunca. Carecen de garantía mítica o ritual para ejercer su autoridad.

¿Cuál es el significado de este aspecto en la organización política africana? Las sociedades africanas no son modelos de armonía interna continua. Actos de violencia, opresión, revueltas, guerras civiles, etcétera, enmarcan la historia de cada Estado africano. En sociedades como las de los logoli, los tallensi y los nuer, la naturaleza segmentaria de la estructura social con frecuencia se pone de manifiesto brutalmente a causa del conflicto armado entre los segmentos. El sistema social ha alcanzado un grado suficiente de estabilidad y estas convulsiones internas no necesariamente lo destruyen. De hecho, pueden ser los medios para reforzarlo, por ejemplo, contra abusos e infracciones de dirigentes que actúan en beneficio propio. En las sociedades segmentadas, la guerra no es cuestión de que un segmento imponga su voluntad a otro, sino que es el medio por el cual los segmentos protegen sus intereses particulares en un campo de beneficios y valores comunes.

En cada sociedad africana hay innumerables lazos que contrarrestan las tendencias hacia la fisión política que brota de tensiones y divisiones en la estructura social. Una organización administrativa es respaldada por sanciones coercitivas, clanes, linaje, grupos de edad y la red de parentesco sutilmente tejida, aspectos que unen a las personas que tienen intereses seccionados y privados, diferentes o incluso

opuestos. Por lo regular existen también intereses materiales comunes como la necesidad de compartir los pastos o de comerciar en un mercado común u ocupaciones económicas complementarias que aspiran a unir diferentes secciones entre sí. Siempre existen valores rituales comunes, la superestructura ideológica de la organización política.

Los miembros de una sociedad africana sienten su unidad y perciben sus intereses comunes como símbolos; y su apego a ellos es lo que le brinda cohesión y persistencia a su sociedad. En forma de mito, ficción, dogma, ritual, lugares y personas sagrados, estos símbolos representan la unidad y exclusividad de los grupos que los respetan. Sin embargo, no son considerados como meros símbolos, sino como valores finales en sí mismos.

Para explicar sociológicamente estos símbolos, hay que traducirlos en términos de la función social así como de la estructura social que éstos ayudan a conservar. Los africanos no tienen conocimiento objetivo de las fuerzas que determinan su organización social y que motivan su comportamiento social. Incluso serían incapaces de continuar con su vida colectiva si no pudieran pensar y sentir acerca de los intereses que los impulsan, de las instituciones en términos de las cuales organizan la acción colectiva y de la estructura de los grupos en los cuales están organizados. Mitos, dogmas, actividades y creencias rituales hacen que su sistema social sea intelectualmente tangible y coherente para el africano y le permite pensarlo y sentirlo. Más aún, estos símbolos sagrados, que reflejan el sistema social, dotan a éste de valores místicos que evocan la aceptación del orden social que va mucho más allá de la obediencia exigida por la sanción secular de la fuerza. El sistema social es llevado a un plano místico, donde figura como un sistema de valores sagrados que se encuentra más allá de la crítica o el cuestionamiento. De ahí que el pueblo pueda derrocar a un mal rey, pero la monarquía nunca es cuestionada; de ahí que las guerras y contiendas entre los segmentos de sociedades como la

nuer o la tallensi se mantengan dentro de ciertos límites debido a las sanciones místicas. Estos valores son comunes a toda la sociedad, a gobernantes y gobernados por igual, y a todos los segmentos y secciones o sectores de la sociedad.

El africano no ve más allá de los símbolos; se podría afirmar que si entendiera su significado objetivo, perderían el poder que ejercen sobre él. Este poder reside en el contenido simbólico, y en su asociación con las instituciones nodales de la estructura social, como la monarquía. No todo tipo de ritual ni cualquier clase de ideas místicas pueden expresar los valores que mantienen unida a la sociedad y concentran la lealtad y la devoción que tienen sus miembros en sus dirigentes. Si estudiamos los valores místicos asociados con la monarquía en cualquiera de las sociedades del grupo A, encontramos que en éstas los valores se refieren a la fertilidad, la salud, la prosperidad, la paz, la justicia –a todo aquello, en suma, que da vida y felicidad al pueblo–. El africano considera estas prácticas rituales como la suprema salvaguardia de las necesidades básicas de su existencia y de las relaciones básicas que conforman el orden social: tierra, ganado, lluvia, salud corporal, familia, clan y Estado. Los valores místicos reflejan la importancia general de los elementos básicos de la existencia: la tierra como fuente del sustento del pueblo, la salud física como algo universalmente deseado, la familia como la unidad de procreación fundamental, etcétera. Representan los intereses comunes de la sociedad en su conjunto, desde la perspectiva del nativo. Estos son los temas de tabúes, prácticas y ceremonias en los que, en sociedades del grupo A, el pueblo completo comparte por medio de sus representantes, y en sociedades del grupo B todos los segmentos participan, ya que son cuestiones que interesan a todos.

Hemos subrayado que el aspecto universal de elementos como la tierra o la fertilidad son temas de interés común para la sociedad africana, porque cuentan con otro aspecto, que son los intereses privados de los individuos y segmentos de la sociedad. La productividad de su

tierra, el bienestar y la seguridad de su familia o su clan, son asuntos de importancia cotidiana y práctica para cada miembro de la sociedad africana; y sobre estos asuntos surgen conflictos entre las secciones y las facciones de la sociedad. Por ello las necesidades primordiales de la existencia y las relaciones sociales básicas son, en su aspecto utilitario y pragmático –como fuentes de satisfacciones y esfuerzos inmediatos–, los temas de intereses privados; como intereses comunes, son no utilitarios y no pragmáticos, asuntos de valor moral y de significado ideológico. Los intereses comunes surgen de los mismos intereses privados a los cuales se oponen.

Explicar el aspecto ritual de la organización política africana en términos de mentalidad mágica no es suficiente, y no nos lleva muy lejos decir que la tierra, la lluvia, la fertilidad, etcétera, son "sagradas" porque son las necesidades más vitales de la comunidad. Tales argumentos no explican por qué las grandes ceremonias en las que se celebra el ritual por el bien común generalmente son a escala pública. No explican por qué las funciones rituales que hemos descrito deberían estar siempre ligadas a cargos políticos esenciales y formar parte de la teoría política de una sociedad organizada.

Además, no es suficiente desechar estas funciones rituales de la jefatura, la monarquía, etcétera, llamándolas sanciones de la autoridad política. ¿Por qué, entonces, son consideradas entre las responsabilidades más rigurosas del cargo? ¿Por qué a menudo están distribuidas entre cierto número de funcionarios independientes que de esta forma pueden ejercer una equilibrada represión entre unos y otros? Es claro que también sirven como sanción contra el abuso del poder político y como medio para obligar a los funcionarios políticos a cumplir tanto con sus obligaciones administrativas como con sus deberes religiosos, no sea que el bien común sufra algún daño.

Cuando finalmente se manifiesta como un hecho descriptivo observable que aquí estamos tratando con instituciones que sirven para afirmar y promover la solidaridad política, debemos preguntar

por qué lo hacen. ¿Por qué una maquinaria administrativa de vasto alcance o un extenso sistema de linajes es insuficiente para lograrlo por sí mismo?

No podemos tratar de manejar estas cuestiones en su totalidad. Les hemos dedicado demasiado espacio porque las consideramos de suma importancia, desde el punto de vista teórico y práctico. Los aspectos "sobrenaturales" de los gobiernos africanos en general son incomprensibles y exasperan al administrador europeo. Pero se requiere de mayor investigación antes de poder comprenderlos totalmente. Sentimos que las hipótesis en que nos hemos basado son un punto de partida estimulante para la ulterior investigación de estos temas. La parte que hemos presentado quizá sea la menos problemática, pero no está completa.

Cualquier elemento de comportamiento social y, por consiguiente, cualquier relación política, tiene un contenido utilitario o pragmático. Esto significa que los bienes materiales cambian de manos, se pagan o se adquieren, y se logran los propósitos directos de los individuos. Los elementos de comportamiento social y, por tanto, las relaciones políticas tienen también un aspecto moral, es decir, expresan derechos y deberes, privilegios y obligaciones, sentimientos políticos, lazos y divisiones sociales. Vemos estos dos aspectos claramente en actos como pagar un tributo a un dirigente o entregar ganado en compensación por un asesinato. Por consiguiente, en las relaciones políticas encontramos dos tipos de intereses trabajando conjuntamente: los materiales y los morales, aunque no están separados en esta forma abstracta del pensamiento local. Los nativos acentúan los componentes materiales de una relación política y generalmente la manifiestan en términos de sus funciones utilitarias y pragmáticas.

Un derecho particular, una obligación y un sentimiento político ocurren como un elemento de comportamiento de un individuo o de una pequeña sección de la sociedad africana y se puede hacer cumplir mediante sanciones seculares impuestas a estos individuos o a

pequeñas secciones. Pero en una comunidad organizada políticamente, un derecho particular, una obligación y un sentimiento, sólo existen como un elemento del conjunto total de derechos, obligaciones y sentimientos comunes, recíprocos y mutuamente equilibrantes –es decir, el conjunto de normas morales y legales–. De la regularidad y el orden con que el conjunto total de normas entretejidas se mantenga, depende la estabilidad y continuidad de la estructura de la sociedad africana. En promedio, los derechos deben ser respetados, las obligaciones cumplidas, los sentimientos que unen a los miembros de la sociedad deben ser sostenidos, pues de otra manera el orden social sería tan inseguro que las necesidades materiales de la existencia no podrían satisfacerse. El trabajo productivo se detendría y la sociedad se desintegraría. Éste es el interés común mayor de cualquier sociedad africana; y es el interés que promueve el sistema político, visto en su totalidad. También es el último y, podríamos decir, conjunto axiomático de premisas del orden social. Si fueran violadas continua y arbitrariamente, el sistema social dejaría de funcionar.

Podemos resumir este análisis diciendo que los intereses materiales que motivan a los individuos o grupos de una sociedad africana operan en el marco del conjunto de normas morales y legales interconectadas, cuyo orden y estabilidad se mantiene por la organización política. Los africanos –como hemos señalado– no analizan su sistema social, lo viven. Lo piensan y lo sienten en términos de los valores que refleja, en su doctrina y símbolos, pero no explican las fuerzas que realmente controlan su comportamiento social. Sobresalen entre éstos los valores místicos escenificados en las grandes ceremonias públicas y enlazados con sus instituciones políticas clave. Pensamos que estos valores representan el interés común más grande de la vasta comunidad política a la que pertenece un miembro de una sociedad africana particular, es decir, representa el conjunto total de los derechos, deberes y sentimientos interconectados, ya que esto es lo que hace de la sociedad una comunidad política única. Por ello, estos

valores místicos están siempre asociados a los cargos políticos esenciales y se expresan tanto en los privilegios como en las obligaciones de los cargos políticos.

Su forma mística se debe al carácter último y axiomático del conjunto de normas morales y legales, el cual no se podría mantener como conjunto mediante sanciones seculares. Las ceremonias periódicas son necesarias para afirmar y consolidar estos valores, ya que, en el curso ordinario de los acontecimientos, la gente se preocupa por los intereses seccionales y privados y pueden perder de vista el interés común y su interdependencia política. Finalmente, su contenido simbólico refleja las necesidades básicas de la existencia y las relaciones sociales básicas porque éstas son los elementos más concretos y tangibles de todas las relaciones sociales y políticas. La prueba visible de qué tan bien se mantiene y funciona un determinado conjunto de derechos, obligaciones y sentimientos se encuentra en el nivel de seguridad y éxito con que se satisfacen las necesidades básicas de existencia y se sostienen las relaciones sociales básicas.

Es un hecho interesante que bajo el dominio europeo los reyes africanos conserven sus "funciones rituales" hasta mucho después de haberse perdido la mayor parte de la autoridad secular, que supuestamente ellos sancionan. No se destruyen del todo los valores místicos del cargo político a causa del cambio de religión al cristianismo o el islamismo. Mientras la monarquía perdure como eje del conjunto de normas legales y morales que mantienen unido al pueblo de una comunidad política, es muy probable que continúe siendo el centro de los valores místicos.

Es fácil ver una conexión entre la monarquía y los intereses y solidaridad de toda una comunidad en un Estado con una autoridad sumamente centralizada. En sociedades que carecen de este tipo de gobierno, los valores sociales no pueden estar simbolizados por una sola persona, sino que se distribuyen en puntos cardinales de la estructura social. Aquí encontramos mitos, dogmas, ceremonias rituales,

poderes místicos, etcétera, asociados a segmentos que definen y mantienen las relaciones entre ellos. Las ceremonias periódicas que enfatizan la solidaridad de los segmentos, y entre los segmentos, así como en contra de los intereses seccionales al interior de estos grupos, constituyen la regla entre los tallensi y los logoli lo mismo que entre los bemba y los kede. En los nuer, el jefe piel de leopardo, personaje sagrado asociado con la fertilidad de la tierra, es el medio por el que se resuelven las contiendas y, de ahí se regulan las relaciones entre los segmentos. La diferencia entre estas sociedades del grupo B y las del grupo A radica en el hecho de que no hay una persona que represente la unidad política del pueblo, ya que dicha unidad no existe, y acaso tampoco exista persona alguna que represente la unidad de los segmentos del pueblo. La responsabilidad y poderes rituales se distribuyen de acuerdo con la estructura altamente segmentada de la sociedad.

El problema de los límites del grupo político

Concluimos enfatizando dos puntos de gran importancia, que por lo regular se pasan por alto. Sin embargo, se pueden definir las unidades políticas o los grupos, no se pueden tratar por separado ya que siempre forman parte de un sistema político más grande. De esta manera, para tomar un ejemplo extremo, los linajes localizados en los tallensi se sobreponen como una serie de círculos transversales de forma tal que es imposible declarar con exactitud dónde corren las líneas de división política. Estos campos de relaciones políticas sobrepuestos se extienden casi indefinidamente, de manera que hay un tipo de transversalidad incluso en pueblos vecinos, y aunque podemos ver que este pueblo es diferente de otro, no es fácil decir hasta qué punto, cultural o políticamente, se pueden considerar como unidades distintas. Entre los nuer la demarcación política es más sencilla, pero aun en este caso existe el mismo tipo de relación estructural entre los

segmentos de una unidad política, que entre esta unidad y otra del mismo orden. De ahí que la designación de grupos políticos autónomos es siempre una cuestión hasta cierto punto arbitraria. Esto es más notorio entre las sociedades del grupo B, pero entre las del grupo A existe también una interdependencia entre el grupo político descrito y los grupos políticos vecinos, y cierta sobreposición entre ellos. Los ngwato tienen una relación segmentaria con otras tribus tswana que en muchos aspectos es del mismo orden que la existente entre las divisiones de los propios ngwato. Lo mismo puede decirse de otras sociedades con gobiernos centralizados.

Esta sobreposición y transversalidad de sociedades se debe en gran medida al hecho de que el punto en el cual terminan las relaciones políticas, definidas superficialmente en términos de acción militar y sanciones legales, no es el mismo en que cesan todas las relaciones sociales. La estructura social de un pueblo va mucho más allá de su sistema político, así definido, ya que siempre existen relaciones sociales de un tipo u otro entre los pueblos de diferentes grupos políticos autónomos. Clanes, grupos de edad, asociaciones rituales, relaciones de afinidad o comerciales, y relaciones sociales de otros tipos unen pueblos pertenecientes a distintas unidades políticas. La lengua común u otras lenguas que se relacionan de manera cercana, las costumbres y creencias similares, etcétera, también las unen. De ahí que pueda existir un fuerte sentimiento de comunidad entre grupos que no reconocen al mismo dirigente o que no se unen con fines políticos específicos. La comunidad de lenguaje y cultura, como hemos indicado, no necesariamente propicia la unidad política, como tampoco las diferencias lingüísticas y culturales la obstaculizan.

Aquí nos encontramos con un cuestionamiento de importancia mundial: ¿qué relación existe entre la estructura política y la estructura social total? En todas partes de África los lazos sociales de un tipo u otro tienden a unir pueblos políticamente separados, y los lazos

políticos que parecen ser dominantes en cualquier lugar donde existe un conflicto entre ellos y otros lazos sociales. La solución de este problema podría encontrarse en una investigación más detallada de la naturaleza de los valores políticos y de los símbolos en los cuales se expresan. Los lazos de interés utilitario entre individuos y entre grupos no son tan fuertes como los que implica el vínculo común a los símbolos místicos. Es precisamente mayor la solidaridad, basada en estos lazos, la que generalmente otorga a los grupos políticos su predominio sobre grupos sociales de otros tipos.

El reino Zulú de Sudáfrica[1]

Max Gluckman

Introducción histórica

En el presente texto describiré la organización política zulú en dos periodos de su historia: durante el reinado de Mpande y durante el gobierno europeo actual. La historia zulú ha sido bien descrita por los especialistas Bryant y Gibson; aquí solamente daré una guía muy general que puede ser enriquecida remitiéndose a los libros de estos dos autores.[2] He utilizado registros históricos, en parte para ilustrar el funcionamiento de la organización en cada periodo y, en parte, para analizar los cambios en la naturaleza de la organización.

La familia nguni del pueblo de lengua bantú, que más tarde formó la nación zulú, llegó al sureste de África a mediados del siglo XV. Eran pastores que practicaban cultivos alternos. Vivían en heredades dispersas habitadas por descendientes masculinos de la línea paterna y sus familias; un número de estas heredades se unificó en una tribu alrededor de un jefe, el heredero de la línea de

---

1 La información que contiene este artículo fue recabada durante catorce meses de trabajo de campo en el reino Zulú (1936-38), financiado por el National Bureau of Education and Social Research of the Union of South Africa (Carnegie Foundation). Deseo agradecer al Bureau por su beca. He utilizado muchos libros, informes y reportes acerca del reino Zulú en los últimos cien años. Para una bibliografía que cubre este material, y una relación acerca de la sociedad zulú, véase E. J. Kriege, *The Social Systems of the Zulus*, Londres, Nueva York y Toronto, Longmans and Green, 1936.

2 A. T. Bryant, *Olden Times in Zululand and Natal*, Londres y Nueva York, Longmans and Green,1938; J. Y. Gibson, *The Story of the Zulus,* Londres, Longmans and Green, 1911. El relato de la nación zulú en este artículo fue reconstruido de historias, informes contemporáneos y mis entrevistas con ancianos.

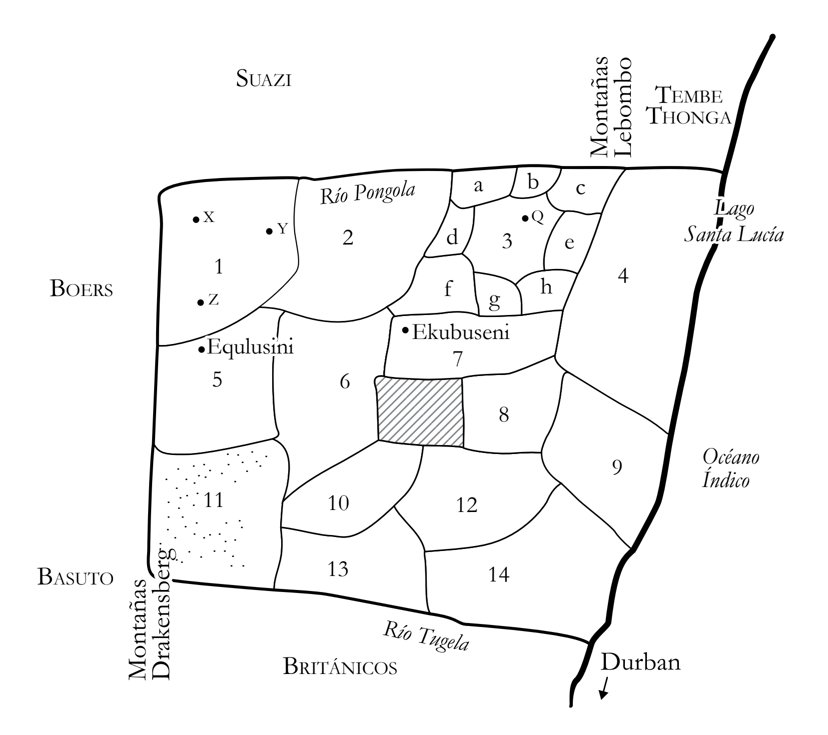
descendencia más antigua. Clanes exógamos patrilineales –hombres y mujeres de ascendencia común con un mismo nombre– tendían a ser unidades locales y centros de la tribu. Una tribu se dividía en secciones sometidas a los hermanos del jefe y, como resultado de una pelea, una sección podía emigrar y establecerse como clan y tribu independiente. También había absorción de extranjeros en una tribu. El robo de ganado era frecuente pero no había guerras de conquista. Para 1775, las causas para la guerra cambiaron, posiblemente debido a la presión demográfica. Unas tribus conquistaron a otras, y surgieron pequeños reinos que entraron en conflicto. En esta lucha, Shaka, jefe de los zulúes, salió victorioso: por su carácter personal y su estrategia militar se convirtió en diez años en el señor de lo que es hoy Zululandia y Natal,[3] y sus tropas combatían mucho más allá de sus fronteras. Organizó una nación con todas las tribus que conquistó. Su mayor interés era el ejército y convirtió a sus hombres en guerreros de tiempo completo; desarrolló el concepto de "regimientos" formados por hombres de la misma edad y los alojó la mayor parte del año en grandes cuarteles construidos en diferentes partes del país. Ahí se entrenaban para la guerra, pastoreaban el ganado del rey y cultivaban los campos que también eran del rey. Los hombres tenían prohibido casarse, antes de que el rey diera su consentimiento de que éstos como regimiento se unieran con mujeres de un regimiento de cierta edad. El gobierno de Shaka fue tiránico y sostenía una guerra cada año; por lo tanto, cuando en 1828 fue asesinado por su hermano Dingane, el pueblo aceptó a éste gustosamente como rey.

---

3 Un área de alrededor de 80 000 millas cuadradas que fue ocupada, según los cálculos de Bryant, por unas 100 000 personas. Me parece que esta cifra es demasiado baja. Se puede mencionar que las tribus que huyeron de la tiranía de Shaka fundaron las naciones Matabele, Shangana y Nguni.

Durante la vida de Shaka, unos comerciantes ingleses se asentaron en Puerto Natal, en términos amistosos con los zulúes. Más tarde los boers llegaron a Natal, derrotaron a los zulúes en 1838 y los confinaron al norte del río Tugela. El gobierno de Dingane también fue tiránico y su gente empezó a apoyar a su hermano Mpande. Dingane urdió un plan para matar a Mpande, quien huyó con sus seguidores y se refugió con los boers en Natal y desde ahí atacó y derrotó a Dingane y se convirtió en rey. Los zulúes comenzaron entonces un periodo de relativa paz, pues Mpande sólo ocasionalmente atacaba a los suazi y los tembe (thonga); al sur y al oeste estaban los Estados europeos y los basuto, fuertemente atrincherados. Sin embargo, durante su reinado dos de sus hijos pelearon por el trono, Cetshwayo triunfó y se convirtió en rey al morir Mpande en 1872.

En 1880 los británicos derrotaron a los zulúes, derrocaron a Cetshwayo y dividieron la nación en trece reinos. Tres años después trataron de restituir a Cetshwayo. Por varias razones estalló una guerra civil entre la sección Usuthu –de la casa real– de la nación y tribus gobernadas por el rey, apoyadas por la casa zulú de Mandlakazi que estaba unida a la casa real del abuelo de Mpande. El rey murió pero su hijo Dinuzulu con ayuda de los boers derrotó a los rebeldes que huyeron hacia los dominios de los británicos. En 1887 éstos establecieron una magistratura en Zululandia y restablecieron a los Mandlakazi en sus hogares. Dinuzulu resistió pero fue derrotado y exiliado. Los zulúes se dividieron en muchas tribus y el gobierno blanco se estableció firmemente. Dinuzulu fue más tarde designado jefe de una tribu pequeña –la usuthu–, pero fue nuevamente exiliado, después de la rebelión de Bambada en 1906. Murió en el exilio y su heredero fue nombrado jefe de los usuthu, quien a su muerte fue sucedido por su hermano como regente. El gobierno pasó de Inglaterra a Natal, y en 1910, a la Unión Sudafricana.



Esbozo de la organización territorial de la nación zulú bajo el mando del rey Mpande.

El área sombreada pertenece al rey, y contiene su capital, otros distritos reales y cuarteles (que también son territorios reales). Los números muestran las zonas tribales: había más de catorce.

En la tribu 3, cuya capital es Q, las letras pequeñas muestran distritos bajo los indunas.

En la tribu 1, X, Y y Z los terrenos son del jefe y de dos de sus hermanos importantes: los hombres de la tribu deben estar cerca de estos territorios para constituir las divisiones militares de la tribu.

En la tribu 11, los puntos representan distritos dispersos por el país. Equlusini y Ekubuseni son distritos reales que eran las cabeceras de las divisiones del ejército nacional, aunque se encuentran fuera de la zona del rey.

El rey zulú y el Estado

Algunos grupos de parentesco persistieron a las devastadoras guerras y el gran cambio en la organización política de las monarquías Shaka y Dingane. Los clanes habían desaparecido como unidades, y los miembros de un solo clan se dispersaron ampliamente por el territorio zulú, mantuvieron el nombre de su clan y el respeto a la cabeza de su linaje mayor.[4] Pequeños grupos aislados de clanes, sin embargo, aún se encontraban en varias partes. Los grupos importantes de parentesco que eran la base de la organización social aún los conformaban los habitantes de estancias separadas. A la cabeza de una estancia se encontraba el más anciano por descendencia del grupo. Había heredades de hombres del mismo clan, y todos reconocían al heredero de su línea mayor –el cabeza de linaje– como su jefe. A cierta distancia acaso hubiera miembros del mismo clan, que vivían bajo una autoridad política diferente, pero reconocida como parte del grupo y, por tanto, con derecho a participar en los asuntos que lo afectaban. Entre los grupos agnáticos locales había por lo regular heredades de otros parientes políticos o relaciones matrilineales: luego venía una faja de terreno ocupada por miembros de otro grupo, constituido de la misma manera. Los extranjeros podían apegarse a un hombre importante, como sirvientes o dependientes, y podían ser absorbidos como "casi parientes"; conservaban el nombre de su clan, pero no podían casarse con alguien del mismo linaje de su superior, aunque sí podían hacerlo con alguien de su propio clan.

---

4 Hombres y mujeres con el mismo nombre de clan no se podían casar entre ellos. Desde el momento en que los clanes dejaron de ser unidades locales y políticas no se han formado nuevos clanes. Anteriormente, un jefe que quería casarse con una mujer de su clan la separaba de su linaje y establecía un clan aparte. Dinuzulu intentó, sin éxito, crear un nuevo clan del linaje Mandlakazi al cual se afilió por matrimonio.

Otro cambio importante en la vida de la familia zulú lo ocasionaron los jóvenes que tenían que servir en los cuarteles militares del rey, por lo que casi todo el año no estaban en su casa. En las heredades, los viejos y los jóvenes pastoreaban el ganado y las mujeres trabajaban los campos. Cada heredad tenía sus propios campos y rediles. Una inspección demográfica mostraría las heredades dispersas a cierta distancia (entre cientos de metros y de dos a tres kilómetros) a lo largo de las montañas que, atravesadas por profundos valles boscosos, caracterizaban el interior del territorio zulú. Los campos se ubicaban predominantemente a lo largo de las colinas y en las márgenes de los ríos; los valles bajos, inhabitados debido a la fiebre, se utilizaban como campos de pastoreo de invierno y de caza. Las tribus de la costa, distribuidas de la misma manera, vivían en la malsana llanura de arena entre las montañas y el mar. La comunicación entre las diferentes partes del territorio zulú era relativamente fácil, hombres de todas las partes llegaban a los cuarteles del rey y eran comunes los matrimonios entre miembros de heredades bastante separadas.

La nación zulú consistía, pues, en miembros de algunos cientos de clanes, unificados por su lealtad al rey. El pueblo le pertenecía al rey y, por lo que éste era responsable en casos de asalto o asesinato. En el periodo más temprano de la historia nguni, la fidelidad política tendía a coincidir con la afiliación de parentesco. Entonces, la tribu zulú –*abakwazulu*– consistía originalmente, en gran parte, de descendientes de Zulú, un hijo menor de Malandela, a diferencia de la tribu qwabe, que descendía de Qwabe, el hijo mayor de Malandela. Actualmente, el término *abakwazulu* todavía significa miembros del clan zulú, pero también tiene un significado más general de identidad, toda la gente que es leal al rey zulú. Colectivamente, cualquiera que fuese el nombre de su clan, se les llama cortésmente "zulú". La afiliación política y de parentesco llegó a ser un rasgo distintivo también en los grupos políticos más pequeños en los que estaba dividida la nación. Estaban compuestos por miembros de muchos clanes, aunque podían tener

un núcleo de parientes: miembros de un solo clan podían encontrarse en muchos grupos políticos. Mientras que las bases de parentesco de los grupos políticos desaparecieron, los nuevos grupos que surgieron fueron descritos en términos de parentesco, pues a cualquier funcionario político se le llamaba el padre de su gente, y su relación con ésta se concebía como la de un padre con sus hijos. El territorio de un rey o de un jefe puede llamarse *umzi kaMpande* "la heredad de Mpande" o *umzi kaZibebu* "la heredad de Zibebu" así como *umzi kabani* significa "la heredad de cierta familia". Los hijos del rey no debían referirse a él como "padre" ya que "el rey es padre de su pueblo, y no sólo de sus hijos".

Asimismo la tierra le pertenecía al rey. Todo aquel que llegara a territorio zulú para residir tenía que reconocer su soberanía. *Abakwazulu* significa también "el pueblo de Zulú" –Kwazulu– y el término *izwe,* significa "nación", "tribu" o "país".[5] La misma regla se aplicaba a los agrupamientos políticos más pequeños y para saber quién es el jefe de un hombre uno pregunta "¿quién es tu jefe?" o "¿de quién es el distrito de donde vienes?" La relación de la unidad política con la tierra se puede definir como la persona que llega a una tierra con una autoridad política se convertirá en vasallo de esa autoridad, y todos sus vasallos tendrán derecho a tierra en esa área.

La nación zulú puede, pues, definirse como un grupo de gente que debía fidelidad a una cabeza común –el rey– y que ocupa un territorio definido. Se agrupaban bajo el rey para atacar o defenderse de agresiones externas. Además de gobernar las relaciones con otros pueblos de lengua bantú y con los europeos, el rey ejercía la autoridad judicial, administrativa y legislativa sobre su pueblo, tenía el poder para hacer cumplir su voluntad. Celebraba ceremonias

---

5 La descripción zulú del clan es locativa: *abakwazulu* "las gentes del clan zulú", literalmente "la gente del lugar de los zulú", no genitivo *abakaZulu* "los descendientes de Zulú".

religiosas y actos mágicos en nombre de la nación. Todas las tribus que componían la nación hablaban dialectos de la misma lengua y tenían una cultura común.

Los reyes Mpande y Cetshwayo no tenían vasallos bajo su dominio directo. Vivían en un terreno ocupado sólo por heredades reales y cuarteles militares:[6] fuera de esa tierra, el territorio zulú estaba dividido en muchos grupos políticos. A los habitantes de las divisiones más grandes las llamo "tribus", y a sus cabezas los llamo "jefes". Las tribus estaban divididas en grupos –barrios– más pequeños bajo parientes del jefe u hombres de otros clanes –*indunas*–, responsables ante los jefes.

Al rey se le hacían salutaciones ceremoniosas y se le otorgaban títulos de respeto que –dicen los zulúes– aumentaban su prestigio. Se referían a él como la nación. La tradición e historia que eran comunes a todos los zulúes debían ser relatadas en nombre de los reyes zulúes, y era principalmente el sentimiento común acerca del rey y de sus antepasados lo que unía a todos los zulúes, miembros de la nación. En las grandes ceremonias de las primicias y en los ritos de guerra, el rey era fortalecido y purificado en nombre de la nación. Poseía ciertos objetos heredados de sus antepasados y se suponía que el bienestar de la nación dependía de ellos. Esta posición ceremonial del rey era apoyada por sus espíritus ancestrales. Se suponía que ellos cuidaban de todo el territorio zulú y en nombre de los intereses de la nación, el rey tenía que apelar a ellos en caso de sequía, guerra y en las estaciones de siembra y de las primicias. Se les alababa frente a los antepasados de otros reyes. El rey estaba a cargo y era responsable de toda la magia nacional. Shaka expulsó de su tierra a todos los brujos hacedores de lluvia, argumentando que sólo él podía controlar los cielos. El rey poseía medicinas terapéuticas misteriosas, con las

---

6 Todos los cuarteles militares eran comunidades reales. Eran construidos según el plano de una comunidad común, pero eran muy grandes, dando cabida a varios miles de hombres.

que trataba a todos los enfermos importantes. Todos los curanderos expertos tenían que enseñar al rey sus remedios. Por último, cuando una persona fallecía y alguien era acusado de causar dicha muerte por brujería, ninguna sentencia se podía ejecutar hasta que los médicos brujos del rey confirmaran el veredicto. Estas obligaciones religiosas y mágicas del rey, en cuyo cumplimiento era asistido por magos hereditarios especiales, eran responsabilidad del rey; aunque un rey podía ser asesinado, su sucesor retomaba estas responsabilidades, incluso se suponía que los espíritus de los tiranos se convertían en una fuente de bienestar para quienes los habían asesinado.

El ritual de estas ceremonias nacionales era similar al de las ceremonias tribales de tiempos anteriores a Shaka, pero éste las militarizó y los hombres desfilaban en regimientos. Las ceremonias fueron concebidas sobre todo para fortalecer a los zulúes, a expensas de otros pueblos, a los que simbólicamente se atacaba en éstas. Era esta orientación militar de la cultura zulú bajo el rey la que unificaba en gran medida al pueblo. Un hombre era llamado *isihlangu senkosi* "el escudo de guerra del rey". Los valores dominantes de la vida zulú eran los del guerrero, y se demostraban en el servicio en los cuarteles del rey y en sus guerras. Hoy en día, al hablar de sus reyes, los viejos se emocionan, y se alegran cantando y danzando las canciones del rey, y todos los zulúes tienden, en conversación, a narrar los cuentos de las guerras del rey y los asuntos de su Corte.

Los regimientos pertenecían exclusivamente al rey. Vivían en cuarteles concentrados alrededor de la capital. Los jefes no tenían dominio sobre los regimientos, reunían a su propia gente en divisiones territoriales, que al contrario de los regimientos no tomaban en cuenta la edad. Esta organización probablemente existió antes de que Shaka[7] empezara a formar "regimientos por edad". En aquellos

7 La idea de los regimientos por edad se originó en la base de los antiguos grupos de edad de Dingiswayo, uno de los jefes quien era el protector de Shaka.

tiempos, el jefe de una tribu probablemente agrupaba su ejército en divisiones que formaba agregando hombres de ciertas zonas a algunas de sus heredades más importantes. Las tribus dentro de la nación zulú estaban –y está– organizadas sobre estas bases para guerrear y cazar. Sólo el rey podía reclutar regimientos por edad. La nación estaba dividida para propósitos militares de la misma forma en que estaba dividida la tribu, ya que el rey llevaba a ciertos grupos de tribus a algunas de sus heredades reales. A cada una de estas divisiones y a la heredad real las llamaré *ikhanda* "cabeza" a la que se ligaba otra cabeza. La mayor parte de las heredades que eran cabezas se hallaban en la zona del rey; una o dos se encontraban fuera de ésta. Algunas eran también barracas en las que estaban acuartelados regimientos particulares. La división en cabezas no era solamente territorial, pues una vez que un hombre era asignado a una de éstas no podía cambiar de adhesión, aun si se mudaba a un área tribal asociada a una cabeza diferente. Sus hijos heredaban su vínculo; cuando tenían edad para ser reclutados, acudían a la cabeza a la que pertenecía su padre y después el rey reunía a todos los jóvenes de todas las cabezas y formaba un nuevo regimiento, con sus propios cuarteles. Por lo tanto, cada cabeza contenía miembros de todos los regimientos y cada regimiento contenía miembros de todas las cabezas. En los cuarteles o en un desfile, las cabezas dentro del regimiento tenía lugares fijos de acuerdo con la antigüedad del establecimiento de sus respectivas heredades reales. Los miembros de una cabeza apoyaban al príncipe de su heredad real; el rey Cetshwayo, por lo tanto, al ascender al trono, fortaleció su propia cabeza con más tribus. Cada regimiento tenía comandantes que generalmente eran príncipes, jefes o hermanos de jefes importantes, y algunas veces eran plebeyos valientes.

Esta concentración de los regimientos en la zona del rey le daba a éste una posición en la vida zulú enteramente distinta a la de cualquiera de sus jefes. Continuamente acercaba a los hombres a su capital, donde podían vivir gracias al ganado y cereales de éste

complementados con la comida que les mandaban de sus hogares. Pero aunque esto ponía a los regimientos bajo el dominio del rey, a éste se le impedía contar con seguidores personales, ya que todos los hombres estaban comprometidos con algún jefe. Puede notarse que esta concentración al parecer se efectuó mientras los zulúes tenían pocas guerras, pero con un gran ejército regular; el prestigio zulú era tan grande que resultaba poco probable que otros bantúes los atacaran, aun cuando las tropas zulúes estuvieran acantonadas lejos de las fronteras.[8]

El rey era también el tribunal supremo de la nación y las apelaciones de las cortes de los jefes se dirigían a él. Se acudía a él para resolver casos difíciles. Siempre había en su capital algunos *izinduna zamacala* "indunas de casos" que atendían y dictaban veredicto en nombre del rey. La mayor parte de estos indunas eran jefes que gobernaban sus propias áreas; otros eran hijos, hermanos y tíos del rey, y había plebeyos "ascendidos" por el rey, por su sabiduría y conocimiento del derecho. En todos los concilios que resultaban en la población del país, los indunas identificaban a los hombres hábiles para el debate y el derecho, y su capacidad podía llevarlos al consejo del rey. Dos indunas eran más importantes que los demás. Uno de ellos era más específicamente comandante de la armada, y era jefe o príncipe; el otro era llamado el "gran induna" –primer ministro–, y llevaba la voz cantante cuando discutía los asuntos del Estado. Siempre era un jefe importante, nunca un miembro de la familia real.

---

8 Esta organización contrasta con la falta de una organización similar en los tswana y los sotho, y tal vez sea un reflejo de la residencia dispersa de los zulúes. En las grandes ciudades tswana era fácil llamar a los hombres a la residencia del jefe. Pero parece que los jefes de tribus como los suazi y los thonga han mantenido cerca de sí solamente uno o dos regimientos: la concentración de todo el ejército zulú alrededor del rey es un caso único en Sudáfrica.

El rey debía mantener el derecho consuetudinario. Unos zulúes me comentaron un caso en que Mpande tuvo que decidir en contra de uno de sus favoritos, y entonces mandó hombres a liquidar a la familia del litigante victorioso, para impedir que la decisión se aplicara. Pero él no podía decidir, en contra de la ley, y en favor de su favorito. Sin embargo, el rey, al decidir un caso, podía crear una nueva ley, que él y su consejo consideraran prudente.

Se suponía que el rey debía atender las advertencias de sus asesores. De no ser así se decía que el consejo podía tomar una de sus cabezas de ganado. Los zulúes creían que el bienestar de su país dependía de que el rey tuviera consejeros sabios y fuertes, dispuestos a criticar al rey. En el consejo, el rey o un jefe debía someter un asunto a discusión, y él mismo hablar al final, de modo que nadie tuviera miedo de expresar su opinión. El rey podía informar a sus consejeros más cercanos de sus puntos de vista y ellos podían presentarlos al consejo; no debía ponerse en una situación en la que se le contradijera, pero ningún consejero debía expresar una opinión enérgica, debía dar sus ideas indirectamente por deferencia al rey. Éste terminaba la discusión y, si era sabio, adoptaba los puntos de vista de la mayoría. El consejo también podía iniciar discusiones sobre asuntos de interés tribal o nacional. Parece que, en efecto, el rey atendía las opiniones de sus consejeros y no actuaba autocráticamente. Algunas veces, excusaría una acción diciendo que había sido realizada por sus indunas sin su autorización, y parece que esto realmente ocurría; al tratar con los europeos, en ocasiones los reyes se declaraban dispuestos a hacer algo, y después se retractaban alegando que sus indunas habían decidido lo contrario. El poder del rey y la insistencia de sus consejeros sobre sus propios derechos, y los celos entre ellos podían afectar el curso de la discusión y la decisión sobre cualquier asunto o caso.

Desde el punto de vista de sus vasallos, se podría decir que el principal deber para con el rey era el servicio militar, incluyendo el servicio de trabajo. El rey tenía también derecho a una cacería real, aunque

debía premiar a los cazadores. Además, era costumbre obsequiarle cereales, cerveza, ganado y –dicen algunos– chicas. Y como recibía la mayor parte del ganado y de las mujeres capturadas en guerra y multas por ciertos delitos, era sin duda el hombre más rico de la nación.[9] A cambio, se esperaba que alimentara y ayudara generosamente a su pueblo. Tenía que cuidar sus regimientos y dotarlos de escudos; en tiempos de hambruna se esperaba que ayudara a todo el pueblo, y también en cualquier momento a quienes se encontraran en dificultades. Por tanto, de acuerdo con la tradición el rey gobernante debía ser generoso con sus súbditos utilizando su riqueza para ellos, debía impartir justicia, proteger los intereses de su pueblo, y por este medio satisfacer sus ambiciones en el campo de batalla y en el foro.

Estatus y poder político

Todos los miembros de la familia de Shaka disfrutaban de un estatus alto, resultado de sus victorias. Ni él ni Dingane tuvieron hijos; fueron los descendientes de Mpande los que formaron la familia real, aunque algunos miembros de linajes colaterales importantes se consideraban príncipes. A los hijos de estos linajes, y a los hijos de sus hijas y mujeres adoptivas, se les llamaba *abantwana* "hijos" –equivalente a príncipes y princesas–. Formaban el rango superior en la sociedad zulú, con estatus superior al de los jefes; algunos de ellos también eran jefes de tribus. Príncipes de los linajes zulúes, y jefes de otros linajes de clanes que eran príncipes hijos de mujeres reales, estaban entre los jefes más poderosos del territorio zulú. Pero al ser más cercano un príncipe, por nacimiento, al rey, más alto es su

---

9 Shaka procuraba que todo el comercio con los europeos pasara por sus manos y, posteriormente, sólo a personas importantes se les permitía comprar ciertas mercancías a los comerciantes.

estatus social, aunque podía ejercer menor influencia en la nación que otros príncipes o incluso que otros plebeyos. En menor medida, las mismas reglas se aplicaban a las familias reinantes en las tribus; los parientes cercanos al jefe eran la aristocracia en su tribu.

A todos los miembros de la familia real zulú tenían que saludarlos ceremoniosamente los plebeyos, incluso los jefes. Si el rey no se encontraba presente, cualquier príncipe de la realeza era saludado con algunas de las alabanzas dadas al rey, tales como "fuente del país", aunque el saludo real, *Bayede*, y los nombres *inkosi* "rey", *ingonyama* "león", estaban estrictamente reservados para el propio rey. Este estatus de los príncipes les dio poder político a algunos de ellos. Los hermanos de Shaka se volvieron jefes de las áreas en que se asentaron. Mpande siguió la práctica de jefes grandes y polígamos, dejando a sus hijos como jefes en varias zonas. El rey era, por tanto, la cabeza por descendencia del poderoso linaje aristocrático zulú, respetado por todos los zulúes, y su posición en la organización nacional se fortaleció, ya que las tribus dispersas por todo el territorio eran gobernadas por sus parientes más cercanos, ligados a él por fuertes vínculos de parentesco de asistencia mutua y por pertenecer al linaje real. El matrimonio entre la familia real y las familias de los jefes establecía lazos semejantes. El rey podía casar a una hermana, una hija o incluso una muchacha que le perteneciera a él, con un jefe, y el hijo de esta unión, que se clasificaba como príncipe de la nación, se consideraba el heredero. Sin embargo, los príncipes podían atraer más seguidores de los que el rey les había dado y, así como sucedió en el pasado –hermanos de jefes de tribus se separaron para establecer tribus independientes–, los príncipes de la nación eran una potencial amenaza para el rey, especialmente si él no gobernaba bien. Podían intrigar en su contra y aprovechar el descontento del pueblo. La costumbre zulú establece que el rey no debe comer con sus hermanos, para evitar el riesgo de ser envenenado. Sus parientes por parte de su madre y por matrimonio supuestamente eran

sus partidarios más fieles, pues el estatus importante que tenían en la vida nacional se debía a su relación con él, más que a su relación con el linaje real.

Por lo tanto, los zulúes dicen, por un lado, que el rey gobierna con el apoyo de sus hermanos y sus tíos, y por el otro, que el rey odia a sus hermanos y a sus tíos que pueden aspirar al trono. En la práctica, parece que más frecuentemente los príncipes y los jefes competían por tener influencia en la Corte, es decir, intrigaban unos contra otros, más que contra el rey. Mientras vivió Mpande, sus hijos lucharon por el poder. La más importante de estas pugnas fue por la herencia de Mpande. La regla de sucesión es que el heredero nace de la mujer a la que el rey hizo su esposa principal. Mpande designó heredero, primero a Cetshwayo pues éste nació de una esposa que le dio Dingane. Después empezó a favorecer a Mbuyazi, hijo de su esposa más amada. Cada hijo tenía sus partidarios. Cetshwayo fue apoyado por sus hermanos más importantes y los grandes jefes, y derrotó a Mbuyazi; desde ese momento empezó a gobernar. La sucesión zulú ha sido muy agitada: los dos primeros reyes fueron derrocados por un hermano, y Cetshwayo luchó por su reino. Cuando los británicos lo destituyeron, su principal esposa no había tenido hijos, por lo que él designó a Dinizulu, como heredero, quien en ese entonces tenía diecisiete años de edad. Un hijo nació de la esposa más importante después de la muerte de Cetshwayo y fue nombrado jefe por los británicos; Dinuzulu objetó, temiendo que su hermano se convirtiera en su rival.

Por lo tanto, el rango real, conllevaba poder político, ya fuese en forma de seguidores personales o bien por su gran peso en los consejos tribales o nacionales. De otro modo, un alto rango en la nación con respeto se daba a todos los funcionarios políticos: jefes o consejeros del rey, y a sus sirvientes importantes y guerreros valerosos.

La antigüedad en el parentesco es otro principio que también confería alto rango. Como se dijo antes, Zulú, el fundador del clan de

los zulúes, era el hermano menor de Qwabe, fundador del clan Qwabe. Hoy, el jefe qwabe es uno de los pocos jefes que no reconocen la superioridad del rey zulú: asegura que él mismo es superior por nacimiento. Las personas que anteriormente me hicieron comentarios, consideran que es inválida: Shaka fundó la nación zulú, por lo que sus herederos tienen derecho a gobernarla. Sin embargo, ellos dicen que el rey debe "respetar" la antigüedad del parentesco del jefe qwabe. Este principio funcionó en todos los clanes. Independientemente del poder o de los límites políticos, el pueblo continuó respetando la cabeza lineal de su clan. Podían recurrir a él para conciliar casos de herencia, y a su vez aportar a la riqueza de la novia que tomaría como esposa principal, aun cuando vivieran bajo la jefatura del linaje de otro clan.

Las tribus dentro de la nación

El territorio zulú estaba dividido en un gran número de tribus de diversas extensiones.[10] Según la teoría zulú, los jefes o sus antepasados de todas estas tribus "fueron educados" por uno u otro rey. Con esto, los zulúes quieren decir que tenían poder, pero sometido al rey y que, en última instancia, en el momento en que la nación zulú se creó y consolidó, Shaka o sus hermanos que lo sucedieron hicieron jefes a los antecesores, o les permitieron continuar su gobierno en una determinada zona. Los reyes o bien reconocieron a los jefes existentes o mandaron a algún hombre con un séquito para colonizar un área despoblada. Una de las formas importantes en las que un

[10] Haciendo un cálculo demográfico alrededor de 1870, el país probablemente tenía una población de entre un cuarto de millón y medio millón; las tribus variaban entre unos pocos cientos y varios miles. Los últimos regimientos tenían casi 8 000 hombres.

hombre obtenía estatus político era por nacimiento real, como se describió en la sección anterior. Otros hombres eran las cabezas de los restos de tribus que habían sido independientes antes de la conquista de Shaka y había cabezas de clanes cuyos seguidores retornaron en los años siguientes a las guerras iniciales que habían disperso a su pueblo. Los reyes, ocasionalmente, también premiaban a los servidores personales, a los guerreros valientes, y a los consejeros doctos, poniéndolos a cargo de los distritos. Pero por lo regular los jefes eran príncipes o cabezas de clanes. Las cabezas de linajes de ciertos clanes no tenían poder político; otros clanes estaban representados por jefes en varias partes del territorio zulú. Era incluso un recurso de los reyes reconocer las cabezas de clanes como jefes, ya que la filiación de parentesco seguía siendo un principio que unía a la gente y había que reconocer oficialmente a los grupos así formados.

Desde los tiempos más remotos, los funcionarios políticos habían sido sucedidos por sus hijos, y bajo los reyes esta regla se siguió acatando. Los zulúes dicen que un induna o jefe debía su cargo al rey –pues éste se lo había dado–; pero si moría, sería sucedido por su heredero, a menos que éste fuera del todo incompetente. En caso de no haber un heredero, el rey o jefe nombraría a un pariente cercano para que actuara como regente y, de ser posible, el cargo regresaría a la línea principal. Los zulúes dicen que el heredero tiene el derecho a ser designado, pero depende de la voluntad del rey; sin embargo, si no se designa al heredero, éste y sus seguidores pueden ocasionar disturbios. Por ejemplo, escuché a un jefe importante discutir con dos de sus hermanos sobre la designación del sucesor de un induna de un clan. Los hermanos se oponían a que se designara a su sucesor, alegando que el difunto había intrigado con el magistrado local para que se le reconociera como independiente. El jefe replicó que no había pruebas de que los hijos del induna fallecido actuaran de la misma forma; por cierto, el área estaba densamente poblada por la gente de ese clan. El jefe le preguntó a uno de sus hermanos si le gustaría que

un extraño fuera puesto al frente de su propia área, y concluyó: "Si hacemos eso, habrá disturbios con ese clan" (Está por demás señalar que el magistrado no era parte de esta intriga). Sin embargo, en una pequeña área de un induna, el rey o el jefe tenían la facultad para designar a un advenedizo: el rey dudaría en intervenir directamente en la sucesión al cargo de jefe de una tribu grande, lo mismo un jefe con un induna poderoso, ya que cierto número de personas podrían seguir siendo leales al hombre que consideraran el legítimo heredero. Hubo ocasiones, sin embargo, en que el rey favoreció a uno u otro de los aspirantes a la jefatura para su conveniencia. Si la heredad de un hijo importante del rey o de un jefe –especialmente un jefe de un clan zulú– estaba construida en el área de un induna plebeyo, el príncipe se convertía en la cabeza política, y el induna pasaba a ser su induna subordinado. Sin embargo, cuando Mpande quiso establecer a uno de sus hijos como jefe, le pidió a otro jefe tierras para su hijo.

Los jefes tenían ciertos poderes concedidos por el rey. Sus funciones más importantes eran judiciales y administrativas. Ellos deliberaban en casos de apelación que les llevaban de sus tribunales de indunas e investigaban las infracciones a la ley. Pese que en teoría todas las multas por daños a las personas eran para el rey, parece que los jefes las retenían; sin embargo, periódicamente enviaban grandes manadas de ganado como regalos para el rey. Se supone que turnaban al rey los casos difíciles y los casos sobre propiedades importantes. En sus decisiones tenían que seguir las leyes emitidas por el rey, y toda apelación correspondía a su propia Corte. Tenían poder para dictar sentencia, pero no decisión de vida o muerte. En la práctica, algunos jefes poderosos eran bastante independientes y se dice que ejecutaron a hechiceros y adúlteros. Como jefes judiciales en sus distritos, tenían que informar al rey de todo delito grave y velaban por el bienestar público. Un ejemplo de cómo el rey delegaba funciones administrativas a sus jefes es la designación que hizo Cetshwayo a uno de sus jefes de la costa para que facilitara el paso

de trabajadores de Thongalandia a Natal, pasando por territorio zulú, lo que había aceptado hacer para el gobierno de Natal. Como los jefes se encontraban casi siempre atendiendo al rey, no podían realizar personalmente estas funciones, las delegaban a parientes de confianza e indunas.

El rey se comunicaba con sus jefes por medio de mensajeros. Hacerse pasar por mensajero del rey significaba pena de muerte. De esta manera, las órdenes para movilizarse en la capital, los proyectos de leyes y las cuestiones de interés nacional, eran anunciadas al pueblo por el rey por medio de sus jefes, aunque muchos anuncios se hacían en la ceremonia de las primicias. Cuando era necesario, los jefes transmitían estas órdenes a sus indunas encargados de los barrios, y éstos reportaban a los jefes de los grupos de linajes y a las heredades. Todo el pueblo podía expresar su opinión acerca de los asuntos de su interés y lo hacía por medio de los jefes de sus grupos de parentesco, y, después, de sus funcionarios políticos inmediatos. Además, los jefes e indunas tenían funciones administrativas en sus propios distritos, incluyendo la distribución de tierras, el mantenimiento del orden, el juicio de casos, la vigilancia del bienestar de sus distritos, la celebración de ritos para proteger las cosechas o la captura de hechiceros. Dirigentes como el rey, recibían de regalo cereal y ganado, pero no imponían ningún tributo regular. Podían llamar a sus vasallos para trabajar sus campos, construir sus heredades, arrestar a delincuentes o cazar. A cambio, se esperaba que premiaran a estos trabajadores con alimentos y ayudaran a la gente que estuviera en aprietos. De igual manera que el rey, debían consultar y escuchar al consejo compuesto de hombres importantes.

De esta forma, el rey ejercía su la autoridad por medio de los jefes, que eran sus representantes en varios distritos. Gobernaban mediante sus hermanos e indunas de distritos más pequeños, bajo los cuales estaban cabezas de linajes y heredades. La organización política zulú podía, por lo tanto, verse como una autoridad delegada en

grupos más y más pequeños, y con menor poder ejecutivo cada vez. De los funcionarios inferiores se pasaba a los más altos; en teoría la voluntad del rey era casi absoluta. Abajo se encontraban los jefes de grupos de parentesco que podían emitir órdenes y arbitrar en disputas dentro de sus grupos, pero carecían de poder para hacer cumplir sus decisiones, excepto sobre mujeres y menores. Por otro lado, al reducirse los grupos, los vínculos de la comunidad y del parentesco se fortalecían, y conforme la fuerza se debilitaba como sanción, otras sanciones sociales aumentaban en importancia. La dependencia de los hombres con sus parientes más viejos en asuntos religiosos y económicos, así como el apoyo para la solución de problemas era muy fuerte; incluso en los cuarteles compartían chozas con sus parientes y dependían de ellos para obtener alimentos y apoyo en los pleitos. En los grupos de parentesco, las principales actividades integradoras y las sanciones sociales se basaban en la reciprocidad y la vida comunal. Algunas reglas de parentesco se apoyaban en sanciones judiciales, pero cuando estas obligaciones se hacían cumplir por la ley, la fuerza se utilizaba de acuerdo con el criterio del jefe y no por la obligación misma.

He descrito las tribus y los grupos más pequeños como parte de una organización piramidal estando el rey en la cúspide, a fin de mostrar la estructura administrativa que se practicaba en los grupos sociales, pero la posición de la cabeza de cada grupo era diferente, pues se relacionaba con los miembros de su grupo mediante vínculos diferentes a los que lo unían con la cabeza del grupo más grande del que formaba parte. Además de los lazos de sentimiento, de heredad y de linaje, las cabezas ejercían autoridad por su estatus de parentesco y su importancia en la vida social y económica de sus inferiores: los indunas y sus seguidores compartían actividades comunes, sociales y frecuentemente económicas, así como los asuntos políticos; los miembros de la tribu se relacionaban con sus jefes sobre todo mediante los vínculos políticos; y todos los zulúes con el rey

por medio de sus obligaciones militares. La importancia del hombre zulú común disminuía mientras mayor fuera el grupo del que formaba parte. El lugar del rey en el Estado era esencialmente en la "zona de los cuarteles". Representaba, para los zulúes, su identidad de nación frente a los suazi y otros bantúes y ante las fuerzas europeas. La nación era una federación de tribus cuyas identidades separadas estaban representadas por sus jefes. Las tribus eran incluso autónomas dentro de la organización nacional, pues en ocasiones muchos hombres de la tribu apoyaban a sus jefes en sus pugnas con el rey, aunque algunos eran influenciados por su lealtad nacional.[11] Sin embargo, las identidades tribales aparecían sobre todo en las relaciones entre tribus. Existía entre éstas una gran hostilidad que radicalmente afectó el curso de la historia zulú después de la guerra de 1880; esto se reflejó en la Corte, en la competencia de los jefes por el poder, pues la gente de una tribu medianamente fuerte estaba orgullosa de sus tradiciones y su linaje principal, era leal a su jefe y resentía cualquier intento de otros jefes de intervenir en los asuntos internos de su tribu. Ocasionalmente, sobre todo en las fronteras de las tribus, esta hostilidad degeneraba en revueltas. Se mostraba muy claramente en la fidelidad que la gente le profería a su jefe, en contra de otros jefes. Por lo tanto, como podrá verse en la siguiente sección, los jefes trataban de gobernar bien para ganarse a los seguidores de otros jefes. Sin embargo, los jefes normalmente estaban emparentados y se mantenían en buenos términos. Como parte de la maquinaria administrativa, servían juntos en el consejo del rey, incluso podían unir sus esfuerzos para presionar a este último.

Dentro de una tribu había una oposición similar entre las secciones. Las tribus se dividían (como se describe en los párrafos sobre

---

[11] Así es como lo describen los zulúes, de hecho, pueden haber sido impulsados por intereses egoístas u otros motivos, pero sus acciones son descritas en términos de valores tribales y nacionales.

el ejército) en secciones que estaban adjuntas a las propiedades o fincas del jefe, sus hermanos y sus tíos. Los partidarios de cada uno de estos dueños de las heredades eran muy celosos del prestigio de su "príncipe" y sentían una lealtad local hacia él, y en contra de los partidarios de otros "príncipes". Antes y después de la muerte de un jefe, estos grupos competían entre sí para que su "príncipe" fuera nombrado heredero, y aun en ocasiones estaban dispuestos, a pesar de sus lealtades tribales, a apoyarlo contra el heredero cuando éste asumía el poder. Las luchas entre facciones continúan hasta hoy, con frecuencia sólo por problemas insignificantes y cuando asumió el actual gobierno de la nación zulú, heredó un enorme legado de querellas y pleitos entre las tribus. Incluso los miembros de barrios regidos por indunas plebeyos llegaron a los golpes, pues en las bodas y las cacerías se reunían como miembros de secciones o grupos militares y si una disputa empezaba entre dos hombres, sus compañeros enseguida los apoyaban. Así que en cada grupo político zulú había oposición entre sus secciones integrantes, a menudo manifestada por medio de sus líderes, aunque operaban conjuntamente en los asuntos que afectaban el bienestar de todo el grupo.

Los grupos opuestos dentro de la nación estaban unidos por el servicio común de sus líderes en el consejo del grupo más grande del cual formaban parte. La administración fluía por hilos separados: del rey a un jefe específico, a un induna específico, a una determinada cabeza de linaje. Todos esos hilos estaban entretejidos en el sistema de consejos. Aunque las cabezas de un grupo eran la parte principal de la burocracia que pudiera haber existido en la sencilla organización social zulú, sus funciones como burócratas y como líderes no eran enteramente idénticas. En párrafos anteriores se han revisado algunas de sus funciones como líderes de grupos. Como administradores velaban por los intereses de su grupo y gobernaban de acuerdo con las órdenes de sus superiores, y también utilizaban el apoyo de su grupo en las pugnas por el poder administrativo, a veces contra los intereses

de su propia gente. Ellos y los funcionarios cercanos a una corte eran el lazo entre un gobernante y sus súbditos, pero frecuentemente tendían a volverse una barrera entre ellos, porque eran muy celosos de sus derechos, resentían cualquier intervención en sus privilegios y algunas veces actuaban independientemente del gobernante. La gente tenía que considerar a esos funcionarios al aproximarse a sus gobernantes, y éstos tenían que conducir sus relaciones con el pueblo por medio de estos funcionarios. Había, por tanto, un precario equilibrio de deberes e intereses entre líderes de grupos actuando como cortesanos, otros cortesanos y los gobernantes del pueblo.

Sanciones a la autoridad y estabilidad del Estado

El rey estaba obligado a considerar la costumbre y su consejo. El rey zulú raramente convocaba a reuniones nacionales para debatir; él consultaba los deseos del pueblo por medio de los jefes. El pueblo no podía criticar al rey, pero él podía sufrir si pasaba por alto los sentimientos de éste. El rey debía ser, supuestamente, justo y generoso, y los príncipes y jefes eran educados en la tradición del buen gobierno. Los zulúes señalan a su historia y muestran sus lecciones. ¿No había sido Shaka asesinado por haber oprimido a su pueblo?, por esta razón ¿dudó Dingane en matarlo? A su vez, mucha gente apoyó a Mpande en contra de Dingane. Mpande, justo y generoso rey, gobernó por largo tiempo. Me comentaron que si un jefe oprimía a su pueblo, sus parientes e indunas lo envenenarían, pero mis informantes no me pudieron citar un caso en que esto hubiera acontecido.

Se necesitó un largo periodo de sufrimiento antes de que el pueblo se volviera en contra de sus gobernantes. Decíase que los reyes y jefes siempre tenían muchos espías, por lo que era difícil organizar una resistencia armada contra éstos, aunque los zulúes señalan que

aun con todos los espías que tenía Shaka, éste no se salvó de ser asesinado. El rey fue apoyado con gran fuerza y la rebelión requirió que todos los jefes y príncipes se unieran. Uno de los primeros europeos en llegar al territorio de Shaka constató que la política de Shaka era mantener a sus jefes en constantes conflictos entre ellos, y los zulúes reconocen esto como método de gobierno, señalando que el gobierno lo utiliza actualmente para dividir Natal y el territorio zulú en trescientas jefaturas. Fuera de la familia real no había nadie que pudiera mantener unida a la nación, y esto lo reconocían los jefes.

El pueblo dependía del liderazgo de sus funcionarios políticos más cercanos para luchar contra un soberano opresor. Los zulúes no tenían idea de ninguna organización política más que la jerarquía hereditaria, y su etapa de desarrollo social no conducía al establecimiento de nuevos tipos de régimen. Su única reacción a un mal gobierno era deponer al tirano y poner a alguien más en su lugar con poderes similares, aunque algunos individuos tiranos podían huir y refugiarse en otras naciones; el pueblo podía aprovechar las intrigas por el poder de los príncipes y los jefes, y estos últimos al intrigar, intentaban buscar el apoyo del pueblo. La política del rey era, por lo tanto, procesar a cualquiera que representara una amenaza para su reinado: tenía que enfrentar a rivales, no a revolucionarios. Los reyes mataban a todos sus hermanos cuya rivalidad temían. Se consideraba menos probable que los tíos –padres según el sistema de parentesco– depusieran al rey, y aun cuando el pueblo no podía quejarse del rey con los hermanos de éste, sí podía recurrir a uno de los tíos. Los reyes y todos los funcionarios estaban siempre alerta ante cualquier amenaza contra ellos. Así como se creía que las medicinas de un gobernante lo hacían inmune a la influencia de sus inferiores, si éste se sentía enfermo en presencia de alguna persona, podía acusarla de hechicería.

El rey debía tratar a sus hermanos y jefes con cuidado para que no se volvieran núcleos de descontento contra él. La tensión en la relación entre el rey y sus hermanos era un freno en el poder del

rey, porque sus súbditos podían transferir su lealtad a sus hermanos. Además, como los zulúes eran muy apegados a sus jefes políticos inmediatos, y los apoyaban contra el rey, aquéllos tenían poder para controlar las acciones de este último. Por otra parte, los jefes seguían dependiendo del rey. Él podía aumentar los poderes de sus favoritos o ayudar a los rivales de un jefe recalcitrante.

Dentro de las tribus, los jefes detentaban el poder en condiciones similares. Podían valerse de la fuerza armada contra súbditos rebeldes, aunque tenían que informar al rey de lo que estaban haciendo. Había más control en sus gobiernos. Sus súbditos podían quejarse con el rey si los jefes gobernaban mal. Pese a que en teoría un hombre podía demandar al rey, no era probable que lo hiciera; era más probable que un jefe fuera presentado ante el tribunal del rey. El mal gobierno de un jefe podía fortalecer las manos de sus hermanos dentro de la tribu, y estos hermanos, a menos que el rey interviniera, podían adueñarse del poder. Una disputa con un hermano o súbdito importante podía inducirlo a vivir en otro lugar, con sus partidarios personales. Mientras que el mal gobierno hacía que los súbditos buscaran otros jefes, un gobierno bueno y generoso podía atraer seguidores. Los zulúes sostenían que un jefe debía ser generoso y bueno con su pueblo y escuchar sus problemas, y si así era, lo apoyaban en la guerra y "no lo apuñalarían en su choza". Las fuerzas de fisión e integración que marcaron la temprana organización política seguían en acción en la nación zulú, y para beneficiarse de ellas, correspondía al jefe gobernar justa y sabiamente, de acuerdo con los deseos de su pueblo.

Los zulúes eran leales a sus diversas cabezas políticas. Aunque esas lealtades generalmente no entraban en conflicto, si un rey, jefe o induna abusaba de su poder, la gente podía dar su apoyo a alguna de sus otras cabezas políticas y ponerla contra él; esas cabezas políticas, en sus intrigas por el poder, estaban dispuestas a aprovechar la situación. Así, el conflicto potencial de estas lealtades era un poderoso freno al mal gobierno, y daba al pueblo cierto control sobre sus gobernantes.

El pueblo y sus líderes

El funcionamiento de estas fuerzas dependía del hecho de que el liderazgo político era personal. En teoría, cualquiera podía acercarse a sus superiores por medio de sus cortesanos, aunque requiriera algunos días. Un jefe, o incluso el rey, supuestamente mantenía contacto directo con su pueblo y no debía delegar este deber. Los jefes y los indunas, sabían mucho de sus súbditos, de sus relaciones y antepasados; si un extranjero llegaba a una capital, se le preguntaban todos los detalles sobre su vida y sus raíces. Esto también se aplicaba al rey, pero en menor grado. El jefe asistía a las bodas de su pueblo y mandaba sus condolencias o los visitaba si algún pariente había muerto. Los zulúes resumían esto diciendo: "El pueblo respeta a su jefe, pero el jefe debe respetar a su pueblo".

Esta intimidad entre el rey y su pueblo, a pesar del ceremonial que lo rodeaba, era en gran parte posible porque no había esnobismo de clase entre los zulúes; al jefe se le seguía considerando y tratando como "el padre de su pueblo", "ellos son el pueblo de tu padre", se le decía, "cuida bien de ellos". ¿Y no pertenecía el jefe a la tribu, especialmente si había aceptado la dote para su madre? No había una barrera insuperable al matrimonio entre su familia y cualquier otra familia de sus súbditos. Aunque los cortesanos conocían mejor los asuntos de la comunidad que los provincianos, todos los zulúes tenían la misma educación y el mismo modo de vida y cualquiera podía formar parte del consejo del jefe o ayudar a deliberar un caso. Nacimiento, edad, valor y sabiduría determinaban el grado de atención que se prestaba al individuo, pero todos podían participar. La riqueza hacía que el jefe se acercara a su pueblo, no que se alejara, pues, en la condición de vida de los zulúes, la riqueza no le daba al jefe la oportunidad de vivir en un nivel más alto que sus inferiores. Tenía más esposas y mayores heredades, pero no se podía rodear de lujos porque no los había. La riqueza, en forma de graneros bien

provistos y grandes manadas de ganado, le daba poder a un hombre únicamente para aumentar el número de sus dependientes y para dominar a otros de nivel inferior. Desde el punto de vista del jefe, se podría decir que tenía que ser rico para poder mantener a todos sus dependientes y además, la riqueza no tenía ningún otro uso.[12] Por otro lado, la riqueza de un plebeyo atraía dependientes y le daba estatus político. Asimismo, el pariente de un hombre rico no provocaría un enfrentamiento con éste, por lo que era poco probable que su grupo de parientes rompiera con él. De cualquier modo, había pocas formas en que un plebeyo pudiera adquirir riqueza: lo podía hacer por medio de prácticas mágicas, o mediante una recompensa del rey o del jefe por alguna hazaña o conseguirla como botín de guerra. Se me informó que sólo los hombres importantes poseían ganado. Los zulúes ricos encargaban el cuidado de su ganado a personas, quienes podían tomar la leche, y también la carne de los animales que morían; esto los hacía dependientes del propietario del ganado, porque éste podía infligirles grandes privaciones al retirarles el ganado. Cuando el jefe lo hacía, tenía cierto control sobre su pueblo, impidiendo que cambiaran fácilmente su lealtad a algún otro jefe.[13] Por lo tanto, la riqueza atraía a seguidores y conforme estos aumentaban y tenían hijos, el hombre rico podía reunir a su alrededor un grupo considerable de dependientes que constituía una unidad política. El parentesco, dentro de un linaje, también creaba unidades políticas; incluso una cabeza de familia tenía deberes políticos. Una característica notable de la organización política zulú a través de toda su historia es la creación de nuevos grupos; cuando la gente emigraba se

---

[12] Hoy la situación es diferente. Los hombres ricos pueden construir casas europeas y comprar automóviles, ropa, arados, etcétera.

[13] Un cierto jefe de los zulúes tiene hoy un notable dominio sobre su pueblo: de un total tribal de 54 000 cabezas de ganado, 16 000 cabezas prestadas a sus súbditos.

establecía en otro lugar y se multiplicaba, y las cabezas de todos estos grupos eran funcionarios políticos de escasa importancia, quienes con el tiempo podían adquirir prominencia. Como el liderazgo era personal, estos grupos eran absorbidos por otros grupos políticos ya existentes y sus líderes se convertían en funcionarios dentro de la organización.

En consecuencia, había una creación constante de nuevos funcionarios que, con su ascenso en rango como guerreros valientes y hombres sabios, permitía un alto grado de movilidad social. Cualquier hombre, fuese cual fuese su rango por nacimiento, podía volverse políticamente importante si tenía la habilidad, aunque los ya establecidos en altos puestos vigilaban celosamente sus derechos y privilegios. Así se dice que a veces cuando el jefe se ponía celoso de un inferior lo mataba con un falso cargo de brujería, aunque al parecer estos cargos eran presentados más frecuentemente por otros miembros de la Corte del jefe. Estos eran –y son– frecuentes en los círculos de la Corte.

Los zulúes dicen que actualmente tienen más seguridad que antes, cuando un hombre era asesinado por cualquier cosa. A pesar de esto, y pese a relatos de desorden y favoritismo, los viejos zulúes declaran que obtenían justicia de sus jefes, y ayuda en épocas difíciles. Ellos niegan que los jefes fueran sobornados. Mpande y Cetshwayo tomaron decisiones en contra de jefes importantes. Los jefes eran indudablemente crueles y ocasionalmente caprichosos, pero también eran generosos; sin embargo, un anciano que asistió regularmente a la Corte me dijo con tristeza: “No existe jefe que sea bueno”. Los viejos zulúes generalmente mueven la cabeza al hablar del duro régimen pasado, y después hablan de sus grandes glorias. La vida de los súbditos parece haber variado con el carácter de su jefe.

En tiempos de los reyes, el Estado ocupaba gran parte de la vida del pueblo. Sólo en el consejo y en el campo de batalla se podían satisfacer las grandes ambiciones. En los distritos pequeños, si estaban en

casa, los hombres siempre andaban ajetreados en asuntos administrativos y judiciales, especialmente estando ya retirados del servicio activo, durante el cual tenían que pasar la mayor parte del tiempo en los cuarteles militares. Ahí pasaban hambre durante días pero luego se daban un banquete de carne. Descansaban y vivían con sus compañeros, cazaban, bailaban ante el rey o desfilaban para las ceremonias nacionales. El rey se sentaba y hablaba con sus hombres importantes sobre leyes, grandes hazañas e historia. Las capitales tribales y los barrios eran el centro de la vida social en sus distritos. La evolución del sistema de los cuarteles afectó considerablemente la vida social zulú: determinaba matrimonios y, aunque continuara la antigua división de valores según los sexos, era necesario que las muchachas ayudaran en el pastoreo y la ordeña. Los hombres jóvenes no estaban disponibles para el trabajo en el hogar y había que enviarles sus alimentos a los cuarteles. Anhelaban el momento en que serían reclutados como guerreros, ansiando unirse a un regimiento.

Periodo del dominio europeo[14]

Entre 1887 y 1888, el gobierno inglés finalmente obtuvo el dominio de Zululandia, a pesar de la oposición armada de Dinuzulu. En poco tiempo quedó confirmado el dominio gubernamental.[15] Hasta la fecha es parte vital de la vida zulú: de diez asuntos que presencié

---

[14] Mis observaciones de la política moderna zulú se hicieron especialmente en los distritos de Nongoma, Mhlabatini y Hlabisa y, en menor grado, en Ngotshe, Vryheid, Ingwavuma y Ubombo. Ciertas observaciones se han hecho también en ciudades, en viajes por los distritos más meridionales y en reuniones de jefes y zulúes con Mshiyeni, el regente de la casa real zulú.

[15] Me falta espacio para analizar históricamente la manera en que ha sido aceptado el gobierno; sin embargo, he intentado presentarlo de manera implícita en mi descripción del sistema actual.

en un consejo del jefe, siete estaban directamente relacionados con el gobierno. Cincuenta años de contacto directo con los europeos han cambiado radicalmente el estilo de vida zulú a lo largo de todo el territorio sudafricano.[16] La organización militar fue desmembrada y se estableció la paz. La adopción del arado ha puesto el trabajo agrícola en manos de los hombres, quienes trabajaran para los europeos en Durban, Johannesburgo y otras partes. El desarrollo de nuevas actividades y necesidades, el trabajo de varios departamentos del gobierno, misiones, escuelas, tiendas, todo ello afecta la vida diaria de los zulúes modernos. La comunicación se ha facilitado, aun cuando es mayor la presión sobre la tierra. El dinero es un estándar común de valor. El culto ancestral y muchas antiguas ceremonias ya no se practican.

Zululandia está dividida en cierto número de distritos magisteriales, que están a su vez divididos en tribus con jefes,[17] quienes tienen una autoridad judicial limitada y deben ayudar al gobierno en muchos asuntos administrativos.[18] En un distrito, el magistrado es el funcionario judicial y político supremo, es el representante del gobierno. Su tribunal aplica el derecho europeo y es una Corte de primera instancia y de apelación de los jefes en casos entre los nativos, que se deciden según la ley zulú. Coopera con otros departamentos del gobierno, y con los jefes y sus indunas. Esto, de acuerdo con los estatutos, es el

[16] Véase I. Schapera (ed.), *Western Civilization and the Natives of South Africa*, Londres, Routledge, and Sons, 1934.

[17] En relación con cifras de población y mapas, véase N. van Warmelo, *A Preliminary Survey of the Bantu Tribes of South Africa*, Pretoria, Union Government Printer, Department of Native Affairs, 1935. Los distritos magisteriales abarcan alrededor de 30 000 personas; las tribus varían desde decenas hasta unos pocos miles de contribuyentes.

[18] Estas obligaciones son definidas en el *Natal Code of Native Law Proclamation No. 168/1932*. Véase W. G. Stafford, *Native Law as Practiced in Natal*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press, 1935.

sistema político: los jefes son servidores del gobierno bajo el magistrado, a quien tienen que obedecer. En la vida zulú, el magistrado y el jefe ocupan posiciones diferentes y opuestas en muchos sentidos.

El sistema político de los modernos zulúes es dominado en última instancia por la fuerza del gobierno, representado en el distrito por la policía. Sus miembros son pocos en número para el área y la población que tienen que vigilar, pero los respalda el abrumador poder europeo. El magistrado es apoyado por este poder y su autoridad es respaldada por la comunidad de la alta sociedad blanca de Sudáfrica. En el desarrollo de las nuevas actividades que ha marcado el cambio de la vida zulú, el gobierno ha jugado un papel determinante. Estableció la paz, estimuló a los hombres a trabajar para los europeos, mantuvo las escuelas, creó los servicios de salubridad, de veterinaria y agrícolas. De esta manera, el magistrado no sólo aplica los reglamentos gubernamentales, sino que también es cabeza de la organización que está trayendo nuevas empresas y algunas adaptaciones a las nuevas condiciones de los zulúes.[19] Tiene que hacer muchas cosas que el jefe no puede hacer por falta de poder, organización y conocimiento. La gente se dirige a la magistratura con sus preguntas y problemas. Así la magistratura se ha vuelto la representante de muchos de los nuevos valores y creencias que hoy afectan el comportamiento zulú.

Sin embargo, aunque los zulúes reconocen y se valen de la magistratura, su actitud hacia el gobierno es generalmente hostil y desconfiada. Lo acusan de los nuevos conflictos en su comunidad; señalan que ciertas leyes son opresivas;[20] juzgan que el gobierno tiene

---

[19] Me falta espacio para discutir las relaciones de los varios departamentos gubernamentales o el papel de los misioneros, y la reacción de los zulúes ante los cambios, de los cuales muchos no se han hecho deliberadamente.

[20] Véase D. D. T. Jabavu, “Bantu Grievances”, en I. Schapera (ed.), *Western Civilization and the Natives of South Africa*, Londres, Routledge and Sons, 1934. Estas quejas son referidas desde el punto de vista de un nativo educado.

intenciones de adoptar ciertas medidas que según son para los intereses de los zulúes, pero en realidad son planeadas para quitarles su tierra y su ganado; y citan como argumento los abusos de los blancos contra los zulúes en el pasado, y lo que consideran como una serie de promesas rotas. Además, muchas de estas medidas entran en conflicto con sus placeres, creencias y modo de vida, por ejemplo, la prohibición de fumar hachís y los juicios por brujería; y el sumergir al ganado y el control de los desplazamientos de ganado. Por lo tanto, mientras que el gobierno requiere que los jefes respalden sus medidas, el pueblo espera que sus jefes se opongan a ellas. Y por lo regular, los jefes se oponen a ellas. Esta posición fue claramente señalada en 1938, cuando un jefe fue elogiado por su pueblo porque se opuso a la creación de corrales para evitar la erosión del suelo, pero fue censurado por los funcionarios; un jefe que pidió corrales para su ganado fue elogiado por los funcionarios pero fue censurado por su pueblo y se quejaron con el rey zulú, pues el pueblo espera que sus líderes examinen los proyectos del gobierno y "defiendan a su pueblo" contra cualquier agravio hacia ellos.

La imposición del régimen blanco y el desarrollo de nuevas actividades han reducido y alterado radicalmente los poderes del jefe. Éste es un subordinado del gobierno; no puede obligar, aunque reclute hombres para el trabajo forzoso; continúa siendo dueño de la tierra, pero en menos cantidad y está sujeta a los controles gubernamentales; ha perdido su riqueza relativamente grande y frecuentemente emplea lo que tiene buscando su propio beneficio y no en el de su pueblo; muchos de sus hombres lo sobrepasan en los nuevos conocimientos. Ahora, ellos tienen menos tiempo para dedicarlo a los intereses de su jefe. Un jefe puede tratar de imponer antiguas formas de lealtad, que muchos súbditos actualmente rechazan, creándose así conflictos entre ellos. Si trata de oprimir o explotar a alguien, esta persona puede pedir protección al magistrado. Este último punto importante no necesita elaboración, aunque puede notarse

que desde el tiempo de las guerras civiles, diferentes facciones trataron de persuadir al gobierno británico de que estaban en su derecho y que merecían ayuda. El jefe sólo puede verse obligado a buscar una alianza con el gobierno, el cual en su deseo de gobernar por medio de jefes, pueda hacer que el pueblo se rinda, aunque rechazar al jefe es una seria penalidad en la vida pública; sin embargo, el jefe aún ocupa una posición vital en ésta. No sólo son los guías en su oposición al gobierno, sino que también tiene para ellos un valor que el magistrado no puede tener. El magistrado no puede cruzar la barrera entre los blancos y los negros. Habla con el pueblo y analiza sus problemas, pero su vida social es con otros europeos en el distrito. La vida social del jefe es con su pueblo. Aunque él es su superior, es igual a ellos comparado con los blancos y "se siente parte" de ellos. "Él tiene la misma piel que nosotros. Cuando nuestros corazones sufren, su corazón también sufre. Lo que consideramos bueno, él lo considera bueno". Un hombre blanco no puede hacer esto, no puede representarlos. Los zulúes ignoran la historia europea, y no puede tener valor para ellos: los jefes, y especialmente el rey, representan los valores y las tradiciones de los zulúes. Ellos aprecian, con su gente, el valor del ganado como objetivo en sí mismo y de las costumbres como la dote de la novia, de las que los europeos se burlan. El jefe está ligado a muchos de ellos por lazos de parentesco y cualquier hombre puede relacionarse con él por medio del matrimonio; las barreras sociales y endogámicas entre negros y blancos no pueden tener un encuentro satisfactorio. Los zulúes reconocen la posición de sus jefes sobre todo por su conservadurismo y en parte porque el gobierno la reconoce, pero un jefe es habitualmente jefe por herencia: "él tiene la sangre y el prestigio de la jefatura y, esto se extiende a sus parientes; el magistrado tiene únicamente el prestigio de su oficio". Con este contraste los zulúes expresan la posición del jefe, que existe independientemente del reconocimiento del gobierno y tiene sus raíces en los valores y los hábitos del pueblo. Los jefes y los

miembros de la familia real son tratados en las formas tradicionales de respeto. Su historia familiar está entrelazada; sus capitales son centros de la vida social; se les rinde lealtad y homenaje.

He delineado las posiciones opuestas de jefes y magistrados: el equilibrio entre los dos es la característica dominante del sistema político. Sin embargo, esto cambia de situación a situación en la vida de los zulúes. El gobierno impone legalmente una mínima lealtad a ambos, al magistrado y al jefe; la influencia de cada uno puede variar por encima de este mínimo, con sus caracteres y relaciones mutuas o según el asunto considerado. Un magistrado favorable y comprensivo puede atraer a los zulúes hacia él, especialmente cuando el jefe no es satisfactorio; un magistrado rudo ahuyenta al pueblo, haciendo que éste se acerque más a sus jefes. Más aún, el equilibrio cambia también entre diferentes individuos en diferentes situaciones. Un hombre que considera que el jefe tiene "algo" en su contra, favorece al magistrado considerándolo imparcial; mas para él, el jefe es la fuente de la justicia cuando un magistrado impone una ley que desagrada. El pueblo se une al jefe cuando aquél se opone a medidas tales como la reducción en la dote de las novias. Si el jefe trata de obligar al pueblo a trabajar, lo compararán desfavorablemente con el magistrado que paga por el trabajo que emplea. Si bien en muchas situaciones esto no se puede hacer, los zulúes comparan constantemente a los funcionarios europeos y nativos, y cambian de lealtad de acuerdo con su conveniencia o según los valores que los guían en diversas ocasiones.

En este análisis ha sido necesario destacar la oposición entre el jefe y el magistrado. Dicha oposición es fuerte, y se manifiesta en los celos por el poder que cada uno tiene sobre el poder del otro. Pero en la rutina administrativa el sistema funciona bastante bien. Los jefes y los indunas ayudan activamente en la administración de la ley y en que se efectúen ciertas actividades. Los magistrados, interesados en su trabajo y ansiosos por ver el progreso de sus distritos, pueden como individuos, ganarse la confianza de su pueblo, aunque nunca sea total,

y la actitud fundamental hacia el gobierno se mantiene sin cambio. Representan a su pueblo ante el gobierno, y la administración, al desarrollar las reservas nativas, parece que está entonces en conflicto con el parlamento ya que éste representa los intereses de los blancos. Pero aunque en general, el sistema funciona, la oposición entre los dos conjuntos de autoridades se vuelve patente en las decisiones importantes. Y finalmente, el poder superior del gobierno puede imponer una medida a menos que esto dependa de la cooperación voluntaria del pueblo y del jefe. Actualmente los zulúes tienen pocas esperanzas de resistir al régimen del gobierno y acatan de mala gana sus decisiones. En los consejos de jefes, ellos ventilan su oposición expresándola.

Para evaluar esta reacción ante las instituciones políticas modernas es necesario distinguir entre dos grupos de zulúes: el pagano y el cristiano –o instruido–. Cualquier zulú educado en la escuela acepta las innovaciones europeas con mayor facilidad que un pagano. Sin embargo, la mayoría de los cristianos tiene las mismas actitudes que los paganos, aunque sus quejas contra el gobierno y los blancos son formuladas de manera diferente. Algunos cristianos mejor educados evalúan a su jefe según la norma materialista del trabajo práctico efectuado por el gobierno y sostienen que los jefes son reaccionarios, opuestos al progreso y que ellos favorecen un sistema tal como el de los bunga transkeianos. Posiblemente los impulse su propia sed de poder. En general, se puede decir que los zulúes más educados aceptan con agrado al magistrado y los paganos no; pero entre los zulúes más educados, quienes están más enérgicamente en contra de las barreras raciales, tienden a reaccionar violentamente contra su propio pueblo, su cultura y sus valores, lejos de los europeos. Sin embargo, es por medio de los cristianos como los europeos introducen la mayoría de las ideas nuevas en la vida zulú. Esto está causando hostilidad entre paganos y cristianos, y está creando una nueva oposición en la nación sobre la base de las diferencias en educación, adaptación, labor y valores. Además de estos cristianos, existen los paganos que

atienden a los blancos para obtener alguna ventaja o sacar algún provecho de la situación política: así, se debilita la unidad zulú en contra de los blancos. El pueblo no se da cuenta de un conflicto en sus propios actos, aunque siente y sufre bajo el conflicto, pero frecuentemente critica a otros zulúes por su lealtad a los blancos, diciendo que están vendiendo su pueblo al hombre blanco.

Aunque todos los zulúes tienden a unirse en contra de los europeos, las antiguas lealtades y oposiciones tribales están todavía latentes y a menudo brotan pugnas entre las facciones. Las tribus con frecuencia son hostiles entre sí, pero están empezando, de nuevo, a respaldar al rey zulú, que sólo es reconocido legalmente como el líder de una tribu pequeña en el distrito Nongoma; no obstante, el gobierno reconoce su estatus superior y por medio de éste habla y escucha al pueblo zulú. Se ha recurrido a él en varias ocasiones para arbitrar disputas en otras tribus y siempre tiene precedencia sobre otros jefes. El regente actual fue nombrado por el gobierno para el Consejo Representativo de la Unión Nativa. El gobierno reconoce así la existencia continua de la nación zulú. La fuerza del nacionalismo zulú va creciendo después de un periodo de debilidad. El jefe de la casa real es otra vez el *inkosi;* otros jefes son *abantwana* o *abanumzana* "gente grande". El rey ejerce influencia en otras tribus, además de lo que el gobierno le permite. Casi todas las tribus de Zululandia y Natal, y algunas del Transvaal lo reconocen como su rey, aunque muchas de ellas nunca fueron gobernadas por los reyes y lucharon en varias guerras contra los blancos. El poder actual del rey se debe en parte al hecho de que simboliza la gran tradición de los reyes zulúes, lo que les da a los zulúes su grandeza respecto de otros pueblos, como los suazi. La lealtad, el orgullo y los antagonismos nacionales de los bantúes aún son fuertes, pese al creciente sentido de unidad negra. El poder del rey es también parte de una reacción contra el dominio blanco, ya que los zulúes sienten que a él lo escucha el gobierno y, por tanto, tiene poder para ayudarlos en sus dificultades actuales

y, además que tiene el valor y la fuerza necesarios para oponerse al gobierno. Sin embargo, bajo éste cada jefe es independiente. Envidias y sed de poder continúan dividiendo a los jefes, pero únicamente los jefes mandlakazi y qwabe tienen celos del rey, aunque él no puede hacer que todas las tribus acepten a su candidato para representar a los nativos de Natal en la Unión del Senado; pero también otros jefes encuentran que, como representantes del rey, su posición ante el pueblo es más fuerte que como jefes independientes del gobierno. Como tales, su gente sospecha que ellos no se atreven a criticar al gobierno. La lealtad que profesan al rey varía desde las consultas constantes hasta su reconocimiento cuando viaja. Todos los zulúes se apiñan para verlo cuando pueden y le ofrecen regalos.

Dentro de una tribu subsisten las divisiones en secciones bajo hermanos del jefe o indunas, que a veces degeneran en luchas. El jefe debe gobernar de acuerdo con la tradición, o la tribu apoyará a sus hermanos, debilitando así su Corte, aunque el magistrado, como ya se indicó, puede ser la mayor sanción a un mal gobierno. Si un jefe engaña al gobierno, sus súbditos pueden volverse a favor de un hermano más obstinado, o, a veces, si los jefes dicen que aprueban una medida, el pueblo podrá aceptarla. El jefe tiene que escoger entre satisfacer al gobierno o a su pueblo, y debe vigilar a los funcionarios políticos sobre los que sólo tiene escasa sanción material, aunque como estos funcionarios y los consejos del pueblo no están legalmente constituidos por el gobierno, él podrá ignorar su opinión.

Me es imposible, por falta de espacio, examinar la forma en que funciona el sistema político en la vida moderna social y económica zulú, o los efectos sobre la situación política de las divisiones de los grupos blancos que hablan afrikaans y las que hablan inglés, y otras divisiones. Brevemente debo mencionar que el propio grupo blanco tiene valores contradictorios con respecto a los nativos; aunque muchos europeos son influidos por ambos tipos de valores, los misioneros, otros diversos europeos, y administradores, educadores y gente en

cargos similares expresan más activamente sus valores cristianos y liberales. Muchos de estos europeos están en términos muy amigables con los zulúes. Pelean por los intereses de los zulúes y éstos lo reconocen hasta cierto punto, aunque todavía desconfían de ellos porque aún los ven como blancos. En la vida económica son fuertes los lazos entre europeos y zulúes, lo que puede verse en los mercaderes que tienen que competir por clientes zulúes, y en los diversos empleadores que compiten entre sí por la limitada mano de obra. Tratan de ganarse la buena voluntad de los jefes en sus empresas, y en las minas de Rand emplean a varios miembros de la familia real para controlar a los obreros zulúes así como para atraer a más zulúes para trabajar ahí. Mientras tanto, el reconocimiento dado a los jefes por estos empresarios y mercaderes, y también por misioneros, viene a aumentar su poder en la situación actual, aun cuando el flujo de mano de obra y el cristianismo estén debilitando de otra manera la organización tribal.

Conclusiones

La organización política zulú ha sido alterada radicalmente en dos ocasiones. Y en las dos el pueblo reconoció rápidamente el poder de sus nuevos gobernantes, y la nueva organización funcionó bastante bien; pero la antigua organización, que retuvo su significado y valores, afectó el funcionamiento de la nueva, de la cual pasó a formar parte. Mientras tanto, a pesar de los cambios traídos por la centralización de la autoridad y el sistema del regimiento bajo el mando de los reyes, y hoy en día por el flujo laboral, y el desarrollo de nuevos grupos sociales y de valores y modos de comportamiento, los grupos sociales más pequeños se han mantenido relativamente constantes.

La esencia de ambos sistemas descritos es la oposición de grupos similares y las lealtades en potencial conflicto del pueblo con diferentes autoridades. La nación era una organización estable, ya que esta

oposición se daba principalmente entre las tribus unidas en la posición del rey y sus regimientos. La circulación de la riqueza de los gobernantes era necesaria para permitirles mantener una relación cercana con su pueblo. El conflicto de lealtades a los funcionarios de diferente rango, que frecuentemente intrigaban uno contra el otro, se ventilaba como un freno al desorden. Por lo tanto, a pesar de la aparente autocracia del rey y los jefes, la soberanía última del Estado residía en el pueblo. No obstante, pese a que un gobernante podía ser depuesto, el sistema no era afectado. En la administración actual, las lealtades del pueblo y la competencia de los funcionarios no estaban frecuentemente en conflicto, ya que el mecanismo administrativo trabajaba por medio de las cabezas de diferentes tipos de grupos: la oposición principal era entre grupos similares, que cooperaban como fracciones de un grupo mayor.

El sistema actual no es estable pues además de afectar y cambiar la vida zulú por muchos factores, también las diferentes autoridades representan valores enteramente distintos y hasta contradictorios. Los zulúes, con su sólida organización política, han reaccionado contra la dominación blanca, por medio de sus autoridades políticas, que fueron incorporadas a la administración del gobierno. La organización política moderna de Zululandia consiste en la oposición entre los dos grupos de color representados por ciertas autoridades. Cada grupo se vale, cuando le es posible, de los líderes de los otros grupos, para sus propios fines. La oposición entre los dos grupos no está bien equilibrada, pues en última instancia está dominada por la fuerza superior del gobierno, contra la cual la única reacción de los zulúes es la aceptación o la desobediencia pasiva. La amenaza de esta fuerza es necesaria para hacer que el sistema funcione, pues los valores e intereses zulúes son tan opuestos a los de los europeos que los zulúes no reconocen una sólida relación moral entre ellos y el gobierno, como la que existió y existe entre ellos y su rey y jefes. Suelen considerar que el gobierno está ahí para explotarlos, sin tomar en cuenta sus intereses. El gobierno es hoy, en gran parte una sanción para jefes opresores,

pero lo que antes controlaba a los jefes ahora impide que se vuelvan simples peones subordinados al gobierno. No obstante, éste también realiza una gran labor que los jefes no pueden hacer.

La oposición está sintetizada por la cooperación en las actividades diarias; por la posición que un funcionario blanco conquista en la estima del pueblo, de modo que pueda incluso defenderlos contra el gobierno, es decir, forma parte del grupo negro, en contra del grupo blanco, y por el intento del pueblo por explotar las autoridades´ políticas opuestas, para su propia conveniencia. Además, las divisiones de cada grupo extenso en grupos políticos y grupos opuestos con ideales e intereses en conflicto, actúan para debilitar cada grupo en su interior y para disminuir la oposición principal. Los miembros de grupos negros disidentes, o los individuos que apoyan al gobierno en algún asunto, puede decirse que favorecen al magistrado contra el jefe. En esta forma los lazos sociales, económicos y otros entre los zulúes y los europeos hacen que los zulúes acepten cada vez más el dominio blanco.

En la organización política existen funcionarios negros y blancos que ocupan puestos completamente distintos en la vida del pueblo y cuyas bases de poder son diferentes. Estos funcionarios representan valores que pueden ser contradictorios. Por su lealtad en diferentes situaciones a los funcionarios representantes de cada grupo de valores, se impide que el pueblo se enfrente a un conflicto patente entre estos valores. No obstante, pese a que el poder material del jefe es insignificante comparado con el del gobierno, el lugar que ocupa sólo es en gran medida un punto para que psicológicamente el pueblo zulú acepte la dominación blanca con resignada hostilidad.[21]

---

[21] Durante el desarrollo de este ensayo, se publicó el libro de la doctora H. Kuper, *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*, Nueva York, Oxford University Press, International African Institute, 1947. Este libro proporciona importante material comparativo para entender las instituciones políticas de los bantúes hablantes de nguni.

La organización política de los ngwato del protectorado de Bechuana[1]

Isaac Schapera

Composición étnica y constitución territorial

Los habitantes nativos del protectorado de Bechuana, que en su mayoría pertenecen al grupo tswana (sotho occidental), pueblos de lengua bantú, están políticamente divididos en ocho tribus separadas (*merafe*, en singular *morafe*). Cada una tiene su propio nombre, ocupa su propia reserva territorial de la cual a ningún europeo se le permite poseer tierras, y está sujeta a la autoridad superior de la administración británica, que maneja sus propios asuntos bajo la dirección de un *kgosi* o *morêna* "jefe" independiente. Los ngwato –comúnmente llamados *bamangwato*– constituyen la más numerosa y mejor conocida de estas tribus. Su gran jefe, Kgama III (1837-1923 aproximadamente), adquirió fama mundial como celoso converso al cristianismo, fanático que prohibía las bebidas alcohólicas y fue firme partidario del imperialismo británico del centro de África meridional. Promovió de diferentes maneras el progreso económico de su pueblo y fomentó con entusiasmo la educación. El censo de 1936 mostró que no menos de veintiocho por ciento de la población sabía leer, factor que ha afectado considerablemente

[1] Este artículo se basa en investigaciones de campo efectuadas en 1935 para la administración del protectorado de Bechuana. Para una relación más detallada de la organización política y social general tswana, remítase el lector a mi *Handbook of Tswana Law and Custom*, Londres, Oxford University Press, 1938, caps. I-VI y XVI.

la relación actual entre el jefe y sus súbditos.[2] Las innovaciones de Kgama no se limitaron a la aceptación parcial de la civilización occidental, sino que incluyeron varios cambios en los sistemas administrativo y legal de la tribu. Como resultado de esto y de la intervención activa de la administración británica, los ngwato se han distanciado de su sistema tradicional de gobierno, por lo que ofrecen un campo interesante para el estudio del desarrollo político en África.

La tribu ocupa una reserva con una extensión de 39 000 millas cuadradas, mucho menos de lo que reclamaban en el momento de establecerse el protectorado en 1885. Su población de 101 481 habitantes según el censo de 1936, dista mucho de ser homogénea. Sólo la quinta parte pertenece a la comunidad nuclear que comprende a la dinastía gobernante y a otros descendientes del pueblo que fundara la tribu al separarse de los kwena, a principios del siglo XVIII.[3] El resto son *bafaladi* "extranjeros" "refugiados" que se convirtieron en súbditos de los jefes ngwato debido a la conquista militar, la sumisión voluntaria, la huida ante enemigos invasores o la secesión de alguna otra tribu. La mayoría están lo suficientemente incorporados que se consideran comunidades separadas o grupos de comunidades dentro de la tribu. Algunos de ellos –los kaa, phaleng, pedi, tswapong, kwena, seleka, khurutshe, birwa y kgalagadi– son de origen tswana o provienen del conglomerado sotho del norte que es un aliado muy cercano. Otros grupos son lingüística y culturalmente diferentes. Los kalaka –numéricamente superiores a los propios ngwato–, talaote y nabya, pertenecen al grupo shona del sur de Rodesia, y los rotse, kuba y subia, a los pueblos del noroeste de Rodesia; los herero son refugiados

2 Las cifras correspondientes a otras tribus tswana son: kgatla, 28%; ngwaketse, 15%; kwena, 9%; tawana, 1. 9%.

3 Los kwena –habitantes de una reserva inmediatamente al sur de los ngwato–, se consideran, en general, el linaje original del que descienden los ngwaketse, los ngwato y los tawana.

llegados del sudoeste de África y los sarwa son bosquimanos con una importante herencia de sangre y cultura bantú.

Los ngwato, miembros de la comunidad dominante, se concentran alrededor del jefe en Serowe, la capital, que de unos 25 000 habitantes.[4] Serowe también tiene muchos grupos de inmigrantes, pero la mayoría se encuentra dispersa en el resto de la reserva. La gente de un solo linaje suele habitar el mismo lugar; vive en unos 170 pueblos de dimensiones muy variadas, desde pequeños asentamientos –menos de 100 habitantes– hasta centros relativamente grandes –población de más de 2 000–, como Shoshong, Mmadinare, Bobonong y Tonôta. Para fines administrativos, los pueblos un tanto alejados de Serowe fueron agrupados gradualmente por Kgama y sus sucesores, en distritos, con base en criterios, por un lado, de conveniencia geográfica y, por el otro, de consideraciones étnicas.[5] El distrito de Shoshong está habitado principalmente por los kaa, phaleng y kgalagadi; los distritos de Matshana y Magalapye, por los herero y kgalagadi; el de Tswapong, por tswapong, con grupos más pequeños de birwa, rotse y seleka; Bobonong, por los birwa; Mmadinare, por los talaote, seleka y tswapong; Tonôta, por los khurutshe y kalaka; Bokalaka, por los kalaka; y Botletle y Matsha, por muchos pequeños grupos de kalaka, khurutshe, herero, kuba, nabya, subia y kgalagadi. Los sarwa no están limitados a ningún distrito en particular, más bien viven dispersos por toda la reserva.

Los habitantes que forman parte de un grupo más pequeño, por lo regular, pertenecen a la misma comunidad tribal. Para fines

---

4 Construida en 1902. Anteriormente, la sede central se localizaba en Palapye, construida en 1889, y antes de eso en Shoshong.

5 Los distritos ya existían, en el sentido de que gente del mismo linaje habitaba en el mismo lugar del territorio tribal; sin embargo, Kgama los estableció en forma designando administradores a las partes limítrofes de la reserva (véase más adelante pp. 138 y 139).

administrativos, se les considera constituyentes de una sola *motse* "aldea", bajo la dirección y la autoridad de un jefe hereditario. La aldea es un cuerpo patrilineal pero no exógamo, y la mayoría de sus miembros pertenece al grupo familiar del jefe pero normalmente incluye varias otras familias o grupos de parentesco,[6] que le son agregados en calidad de dependientes. Los asentamientos más grandes contienen barrios que no pertenecen necesariamente a la misma comunidad. En tales casos hay que considerar la aldea como un conjunto de grupos sociales independientes que habita un solo centro, y no como una unidad local dividida en segmentos más pequeños por razones de conveniencia. En la aldea, cada barrio está claramente separado de los demás, y tiene su propio *kgotla* "lugar de consejo", donde se llevan a cabo juicios y otros asuntos locales. En total hay alrededor de 300 aldeas en la tribu, de las cuales 113 se encuentran en Serowe. Su tamaño es muy variable, pero en promedio, cada una tiene entre 200 y 400 habitantes.

Esta agrupación en aldeas, común a todo el ámbito tswana, explica la facilidad con la que inmigrantes y pueblos conquistados fueron absorbidos e integrados a la tribu. Familias aisladas o grupos de familias de extranjeros fueron puestos bajo el dominio inmediato de un jefe de una determinada aldea. Un grupo más numeroso sería reconocido como una aldea y su líder como jefe, o sería dividido en cierto número de aldeas, dependiendo de su tamaño y de la organización de parentesco o territorial ya existente. Cada persona de la tribu debe pertenecer a una aldea y, salvo circunstancias particulares, debe vivir en el mismo lugar que los demás miembros de su grupo.

---

6 Un *kgotlana* "grupo de parentesco" es un conjunto de familias cuyos jefes son los descendientes por línea paterna del abuelo o bisabuelo común. El descendiente de mayor jerarquía es, por nacimiento, *mogolwane* "el más anciano" del grupo.

En los ngwato, a diferencia de los inmigrantes, hay dos tipos principales de aldeas que se distinguen por su origen. En los tiempos en que la poligamia aún se practicaba, un jefe colocaba a los hijos que había tenido con una de sus esposas en una sola colectividad bajo la autoridad del hijo mayor y les asignaba cierto número de plebeyos en calidad de sirvientes. En consecuencia, los actuales jefes de las aldeas creadas de esta manera, descendientes todos de jefes anteriores, son conocidos como *dikgosana* "jefes reales", *kgosana,* en singular "príncipe", "cabeza".[7] Los jefes también asignaban el cuidado de su propio ganado a algunos fieles miembros de los estratos comunes; cada uno de éstos se convirtió, junto con sus parientes cercanos y el ganado colocado bajo su supervisión, en el núcleo de una nueva aldea. El jefe de una aldea de este tipo se llama *motlhanka* "jefe común" –literalmente "servidor"–. Muchas aldeas, tanto ngwato como de inmigrantes, posteriormente volvieron a dividirse, con una o varias familias separándose por conflictos internos o alguna razón similar. Estos ramales podían ser reconocidos por el jefe como una nueva aldea y recibir tierras para la construcción de su propio pueblo.

En las aldeas, cada grupo familiar se encarga de sus propios asuntos bajo la dirección del más anciano, y resuelve por medio del arbitraje las diferencias de sus propios miembros. Pero todos los miembros de la aldea se encuentran bajo la autoridad general del jefe, quien les asigna tierra para su residencia, cultivos y pastoreo; puede disponer de ellos para ejecutar cualquier trabajo público; es su representante y vocero oficial, los apoya y protege en sus tratos con personas de fuera; debe velar por que cumplan las órdenes de sus

---

7 Así, los jefes de las aldeas de los tshosa, kgope y mauba descienden del jefe Kesitilwe; los jefes de los maeketso, seetso, mokomane, sedihelo, tshweu y seiswana, de su hijo, Makgasana; los jefes de los morwakwena y rammala, del hijo de este último, Molete; y los jefes de los ramere, monageng, mmualefe, modimoeng y ramasuga, de Matihba, hijo de Molete.

superiores políticos y anteriormente también recaudaba el tributo que pagaban al jefe; emite juicios en los casos que no hayan podido resolver otros ancianos de su territorio, o que estén fuera de la competencia de éstos y, a diferencia de ellos, puede imponer multas y azotes como castigos. También dirige diversas ceremonias religiosas y mágicas en nombre de toda la aldea, aunque con el avance del cristianismo sus funciones en esta dirección han ido desapareciendo. Sus parientes varones cercanos de mayor edad, los ancianos de los grupos de familias restantes y otros hombres de buena reputación y capacidad de la aldea lo ayudan y aconsejan; y, por lo general, el hijo mayor de su primera esposa, en su ausencia o después de su muerte, automáticamente toma su lugar.[8] Los asuntos importantes se analizan en una reunión general con los varones, y sus opiniones ayudan al jefe a tomar una decisión.

Cuando una aldea se subdivide, el jefe del grupo original constituye la primera Corte de apelación de los veredictos de otros. En los centros mayores fuera de Serowe el jefe de aldea de mayor edad es también el jefe de todo el pueblo. Puede escuchar apelaciones de los veredictos de sus colegas, y tiene una autoridad superior en otros asuntos, tales como la distribución de la tierra y la organización de trabajos colectivos. Es también el medio por el cual el jefe se comunica con los miembros de la aldea.

El jefe hereditario de cada comunidad extranjera sigue gobernando su propio pueblo según sus propias leyes y costumbres. Controla las actividades de las aldeas y a los jefes bajo su mando, dicta sentencia

---

8 Este principio hereditario se aplica en todo el sistema político ngwato. En realidad, significa que la administración de un determinado grupo no depende de una persona en particular sino de la familia del cabeza de grupo; y éste, siendo el miembro principal de esta familia, debe estar presente en las ocasiones en que haya que emprender acción, y podrá, en virtud de su derecho de nacimiento, ejercer autoridad sobre el resto del grupo.

en los casos que éstos no han sido capaces de resolver o en que se ha apelado su juicio, y trata los demás casos que involucran a la comunidad entera. Sin embargo, él también se encuentra bajo la autoridad del jefe ante el cual es responsable del mantenimiento del orden general, la paz y el buen gobierno de sus súbditos, y cuyas decisiones también se pueden apelar.

Cada comunidad fuera de la capital tribal se hallaba bajo la protección de algún prominente ngwato motlhanka "jefe común" que residía en el pueblo del jefe. Este hombre, cuyas responsabilidades se heredaban, tenía que mantenerse en contacto con el pueblo y sus asuntos, visitarlos periódicamente para cobrar el tributo para el jefe y, durante su estancia, escuchar casos que se le presentaran para su apelación. También les informaba acerca de los acontecimientos de la capital tribal, los atendía cuando llegaban de visita, y transmitía sus quejas al jefe. Con el tiempo se hizo evidente, que debido a la expansión de la tribu muchas comunidades sometidas se encontraban demasiado lejos de la capital tribal para que fuera efectivo este método de supervisión, por lo que Kgama creó un nuevo sistema de administración más directo. Agrupó a las comunidades más alejadas en los distritos que ya han sido mencionados y a cada uno le asignó un gobernador residente, por lo regular un miembro de su propia familia, pero a veces un jefe común prominente y confiable. Esta política la han continuado y extendido sus sucesores.

El gobernador es acompañado a su distrito por sus parientes más cercanos, que lo ayudan y asesoran. Sus principales obligaciones son: comunicar al pueblo que tiene bajo su control, las órdenes y mensajes del jefe; escuchar apelaciones de los veredictos de sus respectivos jefes de aldea; resolver disputas entre las diferentes comunidades; organizar y dirigir obras colectivas locales; supervisar el cobro del impuesto sobre las viviendas y el tributo comunitario; y asesorar al jefe en asuntos sobre las condiciones políticas y económicas locales. Todos los asuntos que él no puede resolver los tiene que referir al jefe,

cuyas decisiones se pueden también apelar. Si abusa de su autoridad o si, por otro lado, se muestra incompetente, puede quedar suspendido por el jefe, lo que ha sucedido en varias ocasiones en años recientes. Entonces otro hombre será nombrado en su lugar. Si, de lo contrario, desempeña bien su labor, su nombramiento podrá ser permanente e incluso hereditario, a menos de que el jefe vea razones para intervenir. El "protector" de una comunidad de inmigrantes continúa en su representación en Serowe y sigue siendo el canal de comunicación por el cual sus habitantes pueden apelar alguna decisión tomada por el gobernador de su distrito o por alguna otra razón oficial. Pero ya no los visita para cobrar tributo, lo que fue abandonado por Kgama, y tampoco pronuncia sentencia en casos donde se encuentran involucrados. Ahora es poco más que su "agente consular", ya que el gobernador del distrito es quien se encarga de esas tareas administrativas.

Todas las aldeas en la tribu, que sean ngwato o de inmigrantes, quedan por último agrupadas en cuatro *dikgotla –kgotla,* en singular– "secciones" paralelas, nombradas, cada una, por su aldea principal: Ditimamodimo, Basimane, Maalosô y Maalosô-a-Ngwana. El origen de este grupo no se conoce a ciencia cierta, pero parece haber surgido de la costumbre que consistía en otorgarle al heredero el oficio de jefe, una gran cantidad de ganado y la creación de una nueva aldea de plebeyos para atenderla. Se dice que la heredad de ganado Ditimamodimo, y la aldea creada para ella, que lleva su nombre, fueron creadas por el jefe Molete para su hijo Mathiba; la Basimane por Mathiba para su hijo, Kgama I; la Maalosô por Kgama I para su hijo Kgari, y la Maalosô-a-Ngwana para el hijo de Kgari, Sekgoma I –padre de Kgama III–. El heredero, al ascender, dependía en gran medida del apoyo y la ayuda de los seguidores que se le habían asignado en el momento de asumir el cargo de jefe y, por regla general, ponía bajo su supervisión todas las aldeas que habían sido creadas en su reino. La creación de nuevas secciones terminó durante el gobierno de Sekgoma I, quien consolidó el sistema hasta darle su forma actual.

Todas las aldeas creadas desde entonces fueron asignadas, a discreción del jefe, a una de las secciones ya existentes.

En Serowe cada sección tiene su propio barrio formado por aldeas. El jefe de la aldea nuclear de la sección es también jefe de toda la sección. Asociado a él en la administración de sus asuntos está el *kgosana* mayor de la sección, es decir, el jefe real más cercanamente emparentado con el jefe.[9] Estos dos hombres actúan como jueces principales de la sección. Atienden todos los casos que se les remiten directamente o en caso de apelación de los demás jefes de aldea en su sección en Serowe, o de algún gobernador de distrito donde están involucrados miembros de su sección y mientras ellos no hayan escuchado los argumentos, el caso no puede ser promovido ante el jefe. Como jefes de la sección también tienen mucha mayor influencia en la tribu que los demás jefes de aldea. Con frecuencia el jefe escucha sus consejos en asuntos de política tribal y los puede asignar para que actúen en su representación en asuntos administrativos importantes. Hablan por su pueblo en las reuniones tribales, donde las opiniones de cada sección son escudriñadas por separado, y tiene también la facultad de convocar a sus propias reuniones con el fin de discutir problemas a nivel de sección o de tribu. La sección a la que pertenece el propio jefe –como ya se señaló, diversos jefes han pertenecido a diferentes secciones–, por lo regular, es considerada durante su gubernatura como la sección principal de la tribu. Depende más de sus jefes de mayor edad en la formulación de una política tribal, y particularmente busca su apoyo en todos sus planes, proyectos y empresas.

---

9 Los descendientes de Sekgoma I, los que están más directamente emparentados con el jefe, están asociados con él en el gobierno central de la tribu, y no toman parte en la administración de secciones. El siguiente jefe real más anciano de cada sección es considerado como su jefe real responsable. Este cargo lo ejerce en Ditimamodimo el jefe de la aldea Ditlharapa, en Basimane, el de la aldea Tshisi; en Maalosô, el de la aldea Maboledi; y en Maalosô-a-Ngwana, el de la aldea Menyatso, todos los cuales son descendientes de Kgama I.

Sistema administrativo

El sistema administrativo descrito y la organización social en la que está directamente basado, separa a los miembros de la tribu en grupos que se distinguen por la diferencia en las lealtades y en los poderes locales. En ciertos aspectos cada sección, distrito, comunidad, pueblo, aldea y grupo de familia es independiente de los demás, lleva sus propios asuntos bajo la dirección de un líder reconocido cuya autoridad se extiende sobre casi todas las esferas de la vida pública. La gran cantidad de comunidades que integran la tribu con frecuencia difieren entre sí en lengua, costumbres y tradición, por lo que ni siquiera tienen un trasfondo cultural común. No obstante, debemos considerar que todos estos grupos se fusionan, se solidarizan y se unen para permitirle a la tribu en general presentar un frente unido ante el mundo exterior, para defender o agredir, mantener la ley y el orden, resolver disputas entre los miembros de un grupo y otro, y llevar a cabo grandes empresas colectivas.

Uno de los mecanismos por medio de los cuales se logra este frente común es mediante la jerarquía administrativa en la cual están clasificadas las diversas formas de autoridad local. En Serowe, como ya se señaló, el anciano de un grupo de familia está directamente subordinado al jefe de su aldea. El jefe de aldea, a su vez, está subordinado directamente al jefe de la aldea de la cual se deriva la suya, al jefe de la aldea nuclear de la misma sección.[10] El jefe de sección, finalmente, está subordinado al jefe de mayor rango. En los distritos lejanos, el jefe de aldea está subordinado directamente al jefe de pueblo, al jefe hereditario de su comunidad tribal quien, a su vez, está subordinado al gobernador del distrito, quien finalmente está subordinado al jefe de mayor rango. En cada caso, la autoridad suprema

[10] En las comunidades de inmigrantes en Serowe, el jefe local de cada una de estas comunidades es intermediario entre el jefe de aldea y el jefe de sección.

ejerce su poder sobre las autoridades inferiores de su propio grupo. Estas últimas tienen que obedecer las órdenes de aquéllas y cumplir con sus instrucciones, remitirles todos los casos que no pueden resolver o en los que son incompetentes, y se pueden apelar todas sus decisiones judiciales y ejecutivas.

El sistema judicial es fundamentalmente el mismo para todas las cortes. La víctima de un daño civil, como la violación de un contrato, seducción, adulterio, allanamiento, daño a la propiedad, robo o difamación, puede hacer caso omiso o, por conducto del anciano de su grupo de familia, tratar de llegar a un acuerdo con el culpable. Si esto no se logra, lleva el caso al tribunal de su jefe de aldea. Delitos tales como ofensas cometidas contra autoridades políticas actuando en su capacidad oficial, violaciones a las leyes decretadas por el jefe, violación, asalto, homicidio y brujería nunca pueden ser resueltos por acuerdo mutuo y se tienen que llevar ante la Corte. Todo juicio se lleva a cabo en público y cualquier miembro de la tribu tiene derecho a asistir y participar en los procedimientos, en cualquier tribunal en donde se desarrollen. Las partes interesadas y sus respectivos testigos son escuchados atentamente y sin interrupción, y cuestionados minuciosamente por los presentes. Luego, el juez abre el caso a discusión pública, y quienes así lo deseen discuten abiertamente. Ésta es una de las funciones más importantes de sus asesores personales. Por último, resume el caso a la luz de las opiniones expresadas y pronuncia su veredicto, o si considera que el caso es demasiado importante o difícil, lo turna a la Corte de su superior político. Si una de las partes queda inconforme con el veredicto, también puede apelar, y entonces el caso será tratado desde el comienzo en un tribunal superior, y toda acción se suspenderá hasta que se conozca su veredicto. De esta manera, un caso originado en un grupo de familia puede pasar por tres o cuatro niveles de tribunales intermedios antes de llegar al jefe.

Por tanto, la organización social y territorial existente sirve para delegar asuntos de interés puramente local a las autoridades

subordinadas, pero el gobierno de toda la tribu queda concentrado en las manos del jefe y de sus asesores personales. El jefe es la figura central alrededor de la cual gira la vida tribal, es el que ordena y controla las actividades de la tribu. Es a su vez gobernante y juez, hacedor y guardián de la ley, director de la vida económica, y en tiempos pasados también fue caudillo en las guerras y sacerdote y mago principal. Es esencialmente a través de la lealtad hacia él que los miembros de la tribu expresan su unidad. Se llama a sí mismo *Kgosi ya baNgwato* "jefe del pueblo Ngwato", y así firma. Ceremonialmente sus súbditos se dirigen a él empleando la forma personalizada del nombre de la tribu, como *MoNgwato*; la tribu misma lleva el nombre de su antepasado, el legendario fundador del linaje real y él es el representante y el vocero en todas las relaciones exteriores. Al igual que sus autoridades subordinadas, sus parientes cercanos por línea paterna y otros asesores personales le apoyan en su labor, pero en ocasiones pide también la ayuda de consejos más amplios y otras formas de asamblea provenientes de la tribu entera, de esta manera unifica más al pueblo.[11] A veces consulta sólo a su jefe, pero regularmente convoca a todos los hombres de Serowe, o aun a toda la tribu, a una reunión donde se discuten los asuntos públicos, y mediante la organización del regimiento los puede reunir para encargarles trabajos o, en tiempos pasados, para la guerra. Estas formas de asamblea son contrarias a las lealtades provinciales del barrio, el pueblo y la comunidad y, por tanto, son algunos de los medios más sobresalientes para unir a los miembros de la tribu.

Este sistema de administración central aún prevalece, pero desde el establecimiento del protectorado ha sido un tanto modificado. La administración europea no solamente ha limitado los poderes del jefe y de otras autoridades tribales y cambiado la estructura de sus cortes, sino que ha introducido sus propias instituciones gubernamentales.

---

[11] Véase más adelante una descripción más detallada de estos asesores y consejos, en pp. 150-152.

Ahora los ngwato son gobernados por autoridades europeas y nativas, estas últimas ocupan una posición subordinada. Será mejor, entonces, revisar brevemente la parte que desempeña la administración europea en la regulación de los asuntos tribales, antes de proceder a analizar con más detalle los poderes y las funciones del jefe y sus consejos en el pasado y en el presente.

El protectorado de Bechuana, junto con Basutolandia y Suazilandia, se encuentra bajo el control general legislativo y administrativo de un alto comisariado, responsable ante el secretario de Estado para Asuntos Coloniales en la Gran Bretaña. El territorio mismo es gobernado de manera directa por un comisario residente, con oficinas en Mafeking.[12] La Reserva Ngwato, uno de los doce distritos administrativos en que se divide, está bajo la jurisdicción inmediata de un comisariado de distrito con sede en Serowe. Un pequeño cuerpo de policías y unos pocos funcionarios europeos y nativos le ayudan en su tarea de mantener la ley y el orden y llevar a cabo sus demás obligaciones. Algunos funcionarios técnicos que representan las ramas médica, agrícola y veterinaria de la administración, también viven y trabajan en la reserva. Su población europea total, que abarca no solamente funcionarios del gobierno sino al personal de la London Missionary Society (Sociedad Misionera de Londres), comerciantes, empleados de los ferrocarriles y otros, era de 376 en 1936, incluyendo hombres, mujeres y niños.

En su trato con los nativos, la política general de la administración ha sido "conservar la autoridad tribal de los jefes y las leyes y costumbres del pueblo, sometidas al debido ejercicio del poder y la jurisdicción de la Corona y sujetas a los requerimientos del

---

[12] Mafeking, curiosamente, se encuentra en la Unión Sudafricana, y no en el protectorado de Bechuana, cuya frontera meridional está a doce millas al norte de la ciudad. Su ubicación es un vestigio de los tiempos (1885-1895) en que formaba parte del protectorado, lo que actualmente es la Bechuana británica, en la colonia del Cabo del norte.

mantenimiento de la paz, el orden y el buen gobierno". Muy temprano se les negó a los jefes el derecho de hacer la guerra o firmar acuerdos políticos independientes; los casos de asesinato u homicidio deliberado se trasladaron a tribunales europeos, así como todos los casos que implicaban a ciudadanos europeos, en casos muy graves se permitieron apelaciones a los veredictos de los jefes, se definieron las fronteras de los territorios tribales y se les fijó un impuesto anual a todos los varones nativos adultos. Pero durante muchos años, después de eso, la manera en que el jefe gobernara la tribu no preocupaba al gobierno, excepto en los casos en que causara conflictos abiertos, y la mayoría de las veces hubo una tendencia a apoyarlo, en lo posible, en su trato con su propio pueblo. Más recientemente, sin embargo, los poderes judiciales del jefe fueron seriamente reducidos. En 1919 se abrieron vías de apelación de sus veredictos en cualquier tipo de casos, civiles o penales, al establecerse una corte combinada, presidida por él junto con el comisionado local del distrito. En 1926, se establecieron también procedimientos de divorcio entre nativos casados según la ley europea, poniéndolos bajo la jurisdicción del tribunal del comisionado del distrito, y en 1927 se suprimieron de la jurisdicción de las cortes tribales los casos que involucraran acusaciones de brujería cuando la imputación o la práctica de "brujería" se convirtió en delito tipificado. Estas abusivas modificaciones provocaron protestas. Tshekedi, quien en 1926 fue nombrado regente de su sobrino agnático Serêtsê –el hijo del hijo de Kgama, Sekgoma II–, se unió a varios jefes de otras tribus, oponiéndose al cambio, pero las leyes fueron promulgadas a pesar de las manifestaciones de protesta.

Finalmente, en 1934, los poderes del jefe por primera vez fueron claramente definidos y se regularizaron el estatus y la autoridad de las cortes tribales. La Proclama de la Administración Nativa (núm. 74 de 1934) especifica los derechos, los poderes y las obligaciones del jefe y de otras autoridades tribales; somete la sucesión y la ocupación del

cargo de jefe a la aprobación de la administración, que cuenta con el poder de rechazar a un heredero indeseable o de suspender a un jefe incompetente o de otra manera insatisfactorio; ofrece un procedimiento por el cual la tribu puede deponer a un jefe; convierte la conspiración contra el jefe en delito penal; y establece un consejo tribal formal que le ayuda en el cumplimiento de sus deberes. La Proclamación de los Tribunales Nativos (núm. 75 de 1934) suprime de la jurisdicción de las cortes tribales todos los casos en los que el cargo es de traición, sedición, asesinato o intento de asesinato, homicidio premeditado, violación o intento de violación, asalto o intento de causar daño físico, conspiración contra el jefe y todo un número de delitos tipificados. Todos los demás casos, tanto civiles como penales, que sólo conciernen a los nativos, aún pueden ser tratados en las cortes tribales de acuerdo con la ley y la costumbre tswana. Pero en lugar de tantos niveles de cortes del sistema tribal, la Proclama sólo reconoce tres cuyas decisiones tienen validez legal. Estos tres son denominados, respectivamente, los tribunales nativos Junior y Senior, y el tribunal del jefe. Desde este último se puede apelar al Tribunal del comisionado del distrito y de ahí, bajo ciertas condiciones, a la Corte Especial del Protectorado. La Proclama define además, la constitución de cada tribunal, estableciendo que tendrá un número limitado de miembros nombrados por autoridades tribales especificas; proporciona medios para que en todos los casos tratados se lleven registros escritos que quedarán a disposición del comisionado del distrito; limita seriamente las formas de castigo que se pueden imponer y establece varias reglas de procedimiento para gobernar.

Estas proclamas, originalmente redactadas en borrador en 1930, habían sido frecuente y plenamente discutidas por la administración, en diálogo con los jefes y sus tribus. Su necesidad se había hecho cada vez más evidente. Al morir los jefes viejos, les sucedían la mayoría de las veces, jóvenes que se habían educado en escuelas fuera del protectorado, por lo que carecían de un conocimiento directo

del gobierno y de la jurisdicción tribales. Los casos de embriaguez e irresponsabilidad, negligencia en el deber, peculado con los impuestos y otros dineros tribales, y graves disputas internas, se multiplicaron, haciendo necesario un mayor control administrativo; mientras que el progreso en asuntos educativos, veterinarios y agrícolas hizo todavía más indispensable definir con claridad la relación entre la administración y las tribus. Tshekedi se opuso desde el principio a las proclamas, y aun después de su promulgación no las aplicó. Finalmente, en diciembre de 1935 Tshekedi y Bathoen, el jefe de los ngwaketse, demandaron legalmente al alto comisionado. Sostuvieron que las proclamas no tenían ni fuerza ni efecto legal, pues en éstas el alto comisionado había modificado *inter alia* ciertas leyes y costumbres nativas, excediendo así los poderes en él depositados, y violando derechos de tratado reservados para sus respectivas tribus. El caso fue llevado a la Corte Especial en julio de 1936, y el veredicto se pronunció en noviembre. La Corte falló en favor del alto comisionado, alegando que, aunque las proclamas sin duda habían modificado las leyes y costumbres nativas existentes, él había actuado dentro de sus facultades. En la cuestión de los derechos de tratado, se aceptó como concluyente un fallo del secretario de Estado en el sentido de que el poder de la Corona en el protectorado de Bechuana "no se limita por ningún tratado o acuerdo". En consecuencia, la proclama ha adquirido valor legal para los ngwato, y Tshekedi ha empezado a aplicarla. Todavía es demasiado pronto para determinar en detalle de qué manera va a afectar esto a la administración tribal, pero más adelante intentaré indicar sus principales tendencias.

Poderes y autoridad del jefe

El efecto general de las proclamas, y de hechos anteriores, es que aunque el jefe y sus consejos siguen administrando los asuntos de la

tribu, la suprema autoridad política y judicial de la reserva es ahora la administración europea, que actúa por medio del comisionado del distrito. Sin embargo, en su calidad de cabeza de la tribu, el jefe siempre recibe de sus súbditos muestras de respeto. Su ascenso y su matrimonio son ocasiones de gran festividad pública y su muerte es causa de luto universal. Por lo regular, su hogar es mucho más grande y más lujoso que los de los miembros ordinarios de la tribu. Antaño tenía siempre muchas esposas, súbditos y sirvientes e incluso actualmente muchas personas dependen de él directamente. Recibe varias formas de homenaje de su pueblo, cobra diversos tipos de impuestos, y les exige trabajo sin remuneración, para fines personales y públicos. Tiene la preferencia en elegir las tierras para su casa, campos y apriscos, y anteriormente su familia ocupaba una posición privilegiada en cuestiones de ritual, era el único con derecho a convocar a asambleas tribales, crear nuevos regimientos, organizar ceremonias tribales y, en los viejos tiempos, ordenar la pena capital o la expulsión. El desacato a sus órdenes constituye un delito penal, y todas las otras ofensas contra él reciben, por lo regular, un castigo mayor que las cometidas contra cualquier otro miembro de la tribu. La deslealtad y la rebelión contra su autoridad son delitos mayores, y en el pasado eran castigados con la muerte y la confiscación de la propiedad del ofensor, actualmente con expulsión o algún otro castigo aplicado directamente por la administración.

Pese a la reducción de sus derechos y poderes tradicionales, el jefe sigue desempeñado un papel muy prominente en el gobierno de la tribu. Toma las decisiones en cuestiones de política tribal y puede hacer regulaciones obligatorias para sus súbditos.[13] Decide y prepara la

[13] Este tipo de legislación aparentemente no desempeñaba un papel muy conspicuo en la vida tribal, ya que los jefes se interesaban más por mantener la ley existente que por cambiarla. Más recientemente, debido a las nuevas condiciones creadas por el contacto con los europeos, la legislación por el

ejecución de todas las obras públicas importantes. Supervisa la conducta de sus autoridades subordinadas y en caso de extrema incompetencia o abuso en el cargo puede sustituir a su gobernador de distrito por algún otro hombre, o deponer el jefe hereditario de una aldea o de una comunidad, y en ese caso las obligaciones del destituido recaen en el siguiente hombre en la línea de sucesión. Pasa gran parte de su tiempo en su kgotla donde escucha las noticias, solicitudes y quejas de toda la tribu, y ordena la ejecución de su decisión. Tiene el deber de proteger los derechos de sus súbditos, procurar justicia para los agraviados y los oprimidos y castigar a los malhechores. Antes de que se estableciera el protectorado, era el juez supremo de la tribu, función que ha sido usurpada por la administración. Sin embargo, su Corte sigue siendo el tribunal nativo supremo al cual pueden apelar los veredictos de los demás. Antaño, los delitos graves como traición, homicidio, asalto, violación y brujería eran punibles solamente por él y su Corte; ahora, estos delitos han pasado a la jurisdicción de las autoridades europeas, pero él todavía puede juzgar todas las demás violaciones a la ley tribal, y tiene poderes punitivos que están por encima de los que tienen los jueces de las cortes inferiores. Regula la distribución y el uso de las tierras tribales, organiza grandes

---

jefe se ha vuelto frecuente. Kgama introdujo tantos cambios que el pueblo mismo a veces hacía una distinción entre la "ley nativa tradicional" y la "ley de Kgama", aunque ambas son igualmente obligatorias. Entre otras cosas, Kgama aceptó el Cristianismo como la religión oficial de la tribu; abolió la *bogadi* "la dote de la novia" y combatió la poligamia entre los ngwato, aunque no en las comunidades bajo su mando; abolió muchas de las antiguas ceremonias tribales; prohibió la producción, la venta y el consumo de la cerveza Kafir y otras bebidas embriagantes por toda la reserva; reguló la venta de cereales y ganado de cría a comerciantes europeos; modificó las reglas acostumbradas de herencia, de manera que también las hijas podían heredar ganado; prohibió el tráfico de carretas por las comunidades en domingo; y oficialmente protegió ciertas especies de animales de caza mayor.

cacerías colectivas y determina las relaciones comerciales con los de fuera, así como la época para sembrar y cosechar.

Con la extensión del dominio europeo, las obligaciones administrativas del jefe se han incrementado dramáticamente. Es responsable ante la administración por el mantenimiento de la ley y el orden en la tribu, la prevención del delito, y la recaudación de impuestos y otros derechos. Tiene que cumplir todas las órdenes e instrucciones que recibe y prestar cualquier ayuda exigida por los funcionarios del gobierno, y de él se espera que coopere con el comisionado del distrito y otros miembros de la administración en todo tipo de proyectos y planes políticos, económicos, sociales y educativos. Su anterior control total sobre los aspectos de la vida pública se ha dividido entre varios departamentos gubernamentales con autoridad superior. Además, tiene que atender a los comerciantes, misioneros, solicitantes de varias concesiones y otros europeos que viven en la reserva, que lo visitan o le escriben, y debe entregar a sus súbditos recibos de pagos de impuestos, permisos de ventas de cereales y ganado, y pases para salir de la reserva con el fin de ir a la Unión, de visita o en busca de trabajo. La queja contra Tshekedi de que es un "jefe de oficina", más que un "jefe kgotla", muestra claramente el cambio de los métodos de administración que todo esto ha causado.

Antes, el jefe también era el comandante del ejército tribal. Organizaba las expediciones militares, frecuentemente participaba y realizaba la magia de guerra correspondiente y disponía de los prisioneros y el botín. Bajo el gobierno europeo, con la abolición de las guerras intertribales esto ha desaparecido. Anteriormente, organizaba asimismo las grandes ceremonias tribales, de las cuales se suponía que dependía el bienestar de su pueblo. Pero desde su conversión, Kgama luchó contra estas prácticas "paganas", y después que ocupó su cargo deliberadamente dejó de respetarlas. Como no se podían ejecutar sin su autorización y participación, se han ido extinguiendo, y con ellas sus funciones de sacerdote y mago tribal.

Oficialmente, los ngwato son ahora una tribu cristiana y reconocen la dirección espiritual del misionero local, quien hasta cierto grado es una autoridad rival, cuya exigencia de lealtad de los fieles lo ha puesto a veces en conflicto con el jefe. El monopolio que Kgama le ha otorgado a la London Missionary Society en su reserva también ha ocasionado conflictos con comunidades de inmigrantes que profesan alguna otra variedad de la fe cristiana.

En todas las cuestiones de política tribal, se espera que el jefe consulte a sus parientes agnaticios más cercanos. Los jefes seccionales y otros líderes locales prominentes también se cuentan entre sus asesores. Cuando surge un asunto de gran importancia, convoca a una reunión de jefes y así conoce las opiniones de todos los miembros importantes de la tribu antes de tomar una decisión. Excepto por estas reuniones, muy poco frecuentes, los asesores del jefe hasta hace muy poco no estaban organizados en un cuerpo definido con membresía limitada. Los consultaba individual o colectivamente cuando lo deseaba, escogiéndolos según los requiriera en los diversos asuntos. Sólo contaba con los hombres en quienes podía confiar, y pasaba por alto a otros, sin importar su posición, que eran abiertamente hostiles con él o de quienes desconfiaba.

En noviembre de 1925, sin embargo, inmediatamente después de la muerte de Sekgoma II, la tribu, a sugerencia del comisionado residente, creó un consejo de trece miembros para ayudar al jefe provisional –Gorewang, hijo del hermano de Kgama, Kgamane–. El consejo no fue popular, pues el pueblo lo consideró un ardid para socavar el poder del jefe limitando su libertad de acción, y cuando Tshekedi regresó de sus estudios –en febrero de 1926– para recibir el poder de manos de Gorewang insistió en su abolición y la logró. La Proclamación de la Administración Nativa reintrodujo la idea de un consejo tribal bien definido; requiere que el jefe nombre públicamente y con la aprobación de la tribu, a los hombres capaces de asesorarlo, y le exige que los consulte en el ejercicio de sus funciones.

La duración del cargo de consejero está sujeta a discreción del comisionado residente, y no del jefe, cuyos poderes se limitan de esta manera en otra dirección. Esta fue una de las características de la proclamación contra las cuales Tshekedi protestó más energéticamente, sosteniendo que un cuerpo tan limitado como se proponía era ajeno al sistema tribal; y la Corte, al dar su fallo, encontró que ésta era indudablemente una desviación del método tradicional de gobierno.

Este no es el único cambio que se ha hecho. Durante y desde el tiempo de Kgama, el jefe ha llegado a depender de asesores europeos, además de los funcionarios de gobierno. A menudo consulta a los misioneros locales sobre muchos aspectos no religiosos de la vida tribal, busca el consejo de los comerciantes en aspectos financieros y frecuentemente emplea servicios especiales de abogados en Mafeking y Ciudad del Cabo. La política tribal, pues, ya no sólo es determinada por el jefe y sus consejeros nativos tradicionales; también es, en cierto grado, moldeada con la ayuda de varias personalidades europeas interesadas, que no siempre son vistas con buenos ojos por la administración.

En última instancia, todos los asuntos de política tribal son tratados en una asamblea general de todos los varones adultos en el kgotla del jefe. Estas reuniones se celebran con frecuencia, a veces por semana. Normalmente sólo los residentes de Serowe asisten a ellas, y la decisión que se tomó se comunica al resto de la reserva por medio de los gobernadores de distrito y otras autoridades locales. Pero en ocasiones importantes también se convoca a la gente de los distritos y el asunto en cuestión es debatido por la tribu en su totalidad. Entre los tópicos que así se discuten están las disputas tribales, los pleitos entre el jefe y sus familiares, la imposición de nuevas contribuciones, la realización de nuevas obras públicas, la promulgación de nuevos decretos realizados por el jefe y las relaciones entre la tribu y la administración. Generalmente, las decisiones son las mismas a las que ya habían llegado el jefe y sus asesores personales, quienes como líderes de la tribu pueden desviar la opinión pública; pero se ha

dado el caso de que la asamblea tribal anule los deseos del jefe. Como todos pueden hablar, estas reuniones le permiten averiguar los sentimientos del pueblo y provee a éste de una oportunidad de expresar sus quejas. Si la ocasión lo amerita, él y sus consejeros pueden ser severamente censurados, pues el pueblo no teme hablar con toda franqueza. La administración ha contribuido enormemente a la permanencia y al actual vigor de estas asambleas al adoptar la práctica de pedir a sus funcionarios que discutan con la tribu sobre planes de desarrollo en el kgotla, leyes nuevas o proyectos de ley, y otros asuntos que afectan las relaciones de los dos cuerpos.

En sus capacidades jurídica y administrativa, el jefe también depende básicamente de sus consejeros personales. Escuchan y juzgan casos en su Corte, aunque, como hemos visto, cualquier miembro de la tribu puede asistir y tomar parte en los procedimientos. También actúan como sus mensajeros oficiales en ocasiones importantes. El jefe, selecciona, de entre ellos, a sus gobernadores de distrito, y puede autorizar que lleven el estudio de casos, la supervisión de la aplicación de sus veredictos y hacerse cargo de otros deberes similares. Si no puede asistir por razones de salud, o si está lejos de la sede, su heredero –si tiene suficiente edad–, u otro pariente paterno muy cercano, lo suplirá. Para pequeñas tareas como llevar mensajes ordinarios, emplea a cualquier miembro de la tribu, y también tiene unos cuantos policías a sus órdenes, quienes vigilan que se ejecuten sus decretos. En años recientes, comenzó a contratar secretarios y otro tipo de ayudantes que se encargan de su correspondencia, recaudan impuestos, extienden pases y recibos y atienden otros negocios rutinarios del mismo tipo. El secretario principal del jefe se ha convertido en uno de los hombres estratégicos en la administración tribal, pues tiene acceso a toda la documentación confidencial y tiene una relación muy estrecha con el jefe. Muchos jefes reales ven con resentimiento que Tshekedi emplee en este puesto a jefes kalaka, pues Kgama y Sekgoma II confiaban en parientes muy cercanos.

Las empresas de mayor envergadura se organizan mediante el sistema de los regimientos por grado de edad, llamado *mephato*, en que está dividida toda la tribu. Un regimiento está formado por personas del mismo sexo, y de casi la misma edad, y todo adulto de la tribu debe pertenecer a uno. Los regimientos se forman con intervalos de varios años, y todos los muchachos y muchacha elegibles, según el caso, se agrupan en un solo cuerpo. Antaño, pasaban simultáneamente por una serie de elaboradas ceremonias de iniciación, pero ahora simplemente se unen y se les informa del nombre del nuevo regimiento al cual pertenecerán en adelante. Cada regimiento de hombres es comandado por un miembro de la familia del jefe –su hermano, hijo o sobrino fraterno– mientras que cada grupo de hombres que pertenecen a la misma sección, distrito, comunidad, pueblo o barrio es dirigido de manera similar, por un pariente cercano de la cabeza correspondiente. Éste comanda a los hombres de su grupo en su propio regimiento. El heredero de la jefatura comanda su propio regimiento mientras vive su padre, pero cuando lo sucede deja de hacerlo, y la jefatura verdadera pasa al miembro de la familia real que le sigue en rango. Los regimientos de mujeres se organizan de igual manera.

Los regimientos de hombres originalmente constituyeron el ejército tribal en caso de guerra, y en otras ocasiones se utilizaban como mano de obra. Su primera función ha desaparecido ahora, pero la última se ha intensificado debido a las nuevas formas de actividad que han resultado de la introducción de la civilización occidental. Pueden ser llamados, cuando así lo desee el jefe, para tareas como construir una presa, juntar ganado descarriado, construir escuelas e iglesias, cazar animales de presa, cortar arbustos en los campos del jefe, construir sus chozas y rediles, hacer carreteras y aeródromos o veredas limítrofes, preparar ferias agrícolas, perseguir delincuentes y escoltar a visitantes distinguidos. Los regimientos de mujeres son empleados para levantar las paredes o reparar los techos de las chozas del jefe, acarrear agua para cualquier trabajo real o tribal,

llevar leña a la esposa del jefe, llevar a cabo el aseo del pueblo, llevar tierra para untar las paredes y el suelo de la casa del jefe, y desyerbar los terrenos de su esposa. Sólo el jefe puede movilizar a todo un regimiento para trabajar, pero los gobernadores de distrito y otros jefes pueden convocar a sus propios seguidores, por regimientos, para desarrollar sólo tareas locales similares.

El trabajo del regimiento es al mismo tiempo obligatorio y sin paga. No acudir a una convocatoria puede castigarse con multa o azotes. En años recientes, con la difusión de la educación, por un lado, y con el incremento de la carga de trabajo, por el otro, se han vuelto comunes las quejas por los métodos brutales que a veces se usan para encontrar a los que no comparecen y a los desertores, y por las penalidades y pérdidas causadas por estos llamados a la gente que trabaja por su cuenta. Éstas, entre otras, fueron las quejas que se expresaron en una petición que ocho miembros de la tribu presentaron en contra de Tshekedi en 1930; dichas quejas fueron ampliamente corroboradas por la investigación administrativa que le siguió, y resultó que dichos abusos también se presentaban en otras tribus. Por lo tanto, la Administración Nativa declaró ilegal que un jefe exija a su gente trabajo gratuito excepto para ciertos propósitos claramente especificados.

Derechos y responsabilidades del jefe

La autoridad del jefe se deriva en primer lugar de sus derechos heredados. La jefatura es hereditaria por medio de la línea paterna, pasando normalmente de padre a hijo. En los días en que se practicaba la poligamia el heredero legítimo era siempre el hijo mayor de la "gran esposa", es decir, de la primera mujer desposada con el jefe. Si no había un hijo en esta "casa", lo sucedía el hijo mayor de la esposa del siguiente rango. Algunas veces, sin embargo, había disputas por el estatus relativo de las esposas del jefe, con el resultado de que podía

haber más de un pretendiente a la sucesión. Algunas veces, también, un regente que actuaba en nombre de un jefe menor de edad intentaba usurpar la jefatura permanentemente, o un príncipe ambicioso podía rebelarse contra un gobernante impopular. Pero en todos los casos, el rival demandante era de cuna real. Nadie que no fuera miembro de alto rango de la familia reinante podía aspirar a ser reconocido como jefe *Kgosi ke kgosi ka a tsetswe*, dicen los ngwato "un jefe es un jefe porque nació para ello". Como hemos visto, dado que el sistema social íntegro de la tribu subraya el principio del rango hereditario, y que cada autoridad local –excepto el gobernador de distrito, de creación relativamente reciente– debe su posición al hecho de ser el legítimo heredero de su predecesor, el estatus de jefe como cabeza de la familia principal de la tribu es suficiente para asegurarle el respeto y la obediencia de su pueblo.

Bajo la administración europea, la sucesión hereditaria a la jefatura aún prevalece, pero con ciertas modificaciones. Pronto fue establecido que ningún jefe tenía jurisdicción sobre su tribu a menos de haber sido reconocido por el alto comisionado y confirmado por el secretario de Estado. En realidad, esto no ha causado gran diferencia en la sucesión, ya que entre los ngwato el legítimo heredero siempre ha sido aceptado por la administración como jefe. Según las nuevas proclamas, sin embargo, la administración se ha arrogado el derecho de negarse a reconocer o confirmar al heredero como jefe, si después de una encuesta pública, éste parece "no ser una persona adecuada y propia para ejercer las funciones de la jefatura". Hasta ahora no ha habido ocasión de tal rechazo. Pero la posibilidad de apartar al sucesor legítimo en favor de un miembro menor de la familia real introduce un principio ajeno a la ley ngwato. Antes, un hecho de esta naturaleza sólo podía ocurrir como resultado de usurpación deliberada, resultando probablemente en una guerra civil.

Por su origen, el jefe era el eslabón entre su pueblo y los espíritus que determinaban su bienestar. Sus antepasados supuestamente

daban protección y asistencia sobrenaturales al pueblo que alguna vez gobernaron y, en ocasiones importantes, el jefe podía hacer sacrificios y ruegos en nombre de su pueblo. Su papel de sacerdote tribal, que sólo él como descendiente de los dioses ancestrales podía llevar a cabo, ayuda a explicar la gran reverencia en que siempre lo tenía su pueblo. La aceptación del cristianismo por Kgama, sin embargo, privó a la jefatura de casi todo su significado ritual y, por lo mismo, de una sanción poderosa para su autoridad. No toda la tribu está firmemente adherida al cristianismo, y muchas de las antiguas prácticas aún se realizan de manera más o menos subrepticia, especialmente entre las comunidades sometidas. Pero el pueblo ya no busca al jefe para obtener beneficios espirituales, y ciertamente no le concede la misma reverencia piadosa que –según observadores contemporáneos– Sekgoma I recibía como sacerdote tribal y como mago.

El dominio del jefe sobre su pueblo también se reforzaba con el matrimonio. Sus esposas provenían principalmente de las familias de sus parientes cercanos, de otros jefes influyentes y, de los jefes de tribus vecinas. Dado que en el sistema social tswana se cuenta con que los parientes maternos de un hombre se encuentren entre sus más firmes partidarios, el jefe se aseguraba, por esta vía, que sus hijos, particularmente su heredero, pudieran tener siempre un poderoso respaldo. Al mismo tiempo, la práctica de la poligamia daba un amplio campo para la intriga. Los parientes de cada esposa vigilaban celosamente sus intereses y hacían todo lo posible por favorecer la fortuna de sus hijos. Así, surgió un sentimiento de odio que aún pesa sobre la política tribal. El abandono de la poligamia por Kgama acabó con estas fuentes de posible conflicto, pero también privó al jefe de las posibles ventajas que podía obtener seleccionando juiciosamente a sus esposas. Sin embargo, todavía tiene la posibilidad de consolidar su dominio sobre la tribu uniendo en matrimonio a sus hermanas e hijas con jefes que tengan fuertes séquitos. Kgama practicó esta política casando a tres de sus hijas con los jefes locales de

los khurutshe, kaa y talaote respectivamente y a otras tres con jefes reales, dos de los cuales eran muy importantes que podían ser designados gobernadores de distrito.

El poder del jefe también depende del uso que dé a su riqueza. Como cabeza de la tribu, recibía tributo de sus súbditos en cereales, ganado, pieles de animales salvajes, marfil y plumas de avestruz, retenía la mayor parte del ganado saqueado en la guerra, y se quedaba con todo el ganado descarriado y parte de las multas impuestas en su Corte, especialmente por casos de asalto. También podía confiscar la propiedad de los hombres de la tribu que conspiraran contra él o de los desterrados que hubieran cometido un delito grave. Además, por medio del sistema de regimiento podía obtener servicios de su pueblo con fines personales así como tribales. Además, tenía un gran número de sirvientes que hacían la mayor parte de su trabajo doméstico. Los sirvientes más distinguidos eran los *batlhanka* "líderes comunes", quienes, como se ha anotado, se encargaban del ganado y de dirigir a los otros sirvientes. Estos provenían principalmente de las filas de los kgalagadi y especialmente de los sarwa, quienes ocupaban el puesto de siervos. Al principio, sólo cazaban para él, y las pieles y los otros despojos que le entregaban eran parte importante de su ingreso; pero bajo Kgama, también se les enseñó gradualmente a pastorear ganado y a desempeñar tareas menores en los hogares.

Gracias a la riqueza que de esta manera acumulaba, el jefe era siempre el hombre más rico de su tribu. Sin embargo, se esperaba que empleara sus propiedades, no sólo en beneficio propio, sino para toda la tribu. Tenía que proveer de cerveza y carne a quienes lo visitaban, asistían a su kgotla, o que eran llamados a trabajar para él; gratificar con regalos de ganado y otros valores los servicios de sus consejeros, jefes, guerreros y sus séquitos; y, en tiempos de hambruna, abastecer de comida a la tribu. Decíase *Kgosi ke mosadi wa morafe*, "el jefe es la esposa de la tribu, es decir, él provee a la gente de víveres". Una cualidad que debía tener era la generosidad, y mucha de su popularidad

dependía de la manera en que la mostraba. Kgama aún es recordado con gratitud, como un jefe muy liberal, que no sólo importaba cereales para su pueblo en tiempos de escasez –en una ocasión con valor de entre 2 000 y 3 000 libras esterlinas– sino que también compró muchas carretas, arados, armas y caballos, que distribuyó entre ellos, mientras que en varias ocasiones pagó grandes sumas de dinero para liberar de deudas a algunos de ellos.

Una mención especial merece en este contexto la relación entre el jefe y sus batlhanka. Estos hombres, como hemos visto, eran jefes comunes a cargo de los rebaños del jefe. El ganado que se les confiaba era propiedad hereditaria de la jefatura, por lo que los batlhanka siempre dependían del jefe gobernante. Cada *motlhanka* debía proveer la casa del jefe con leche y carne del ganado bajo su cuidado, y realizar junto con sus seguidores cualquier otro trabajo que le fuera solicitado por el jefe. A cambio, podía utilizar el ganado como quisiera: quedarse con la leche restante; sacrificar una bestia si así lo deseaba, pagar *bogadi* "dote" para sus hijos, cambiar ganado por otras mercancías, mientras que a su muerte el cuidado del ganado pasaba a sus hijos. Se le daba los *sarwa* que habitaban la región en que pastaba el ganado, y se quedaba con la mayor parte del tributo de caza. El jefe, sin embargo, tenía la última palabra no sólo en lo que se refiere al ganado –conocido como *kgamêlô* "cubeta de leche y ganado"–, sino también sobre todo lo demás que hubiera sido adquirido por los motlhanka. Toda la propiedad de los motlhanka era considerara como kgamêlô; y dado que el jefe podía retirar su kgamêlô a su capricho, en cualquier momento podía arruinar al aparcero.

Este sistema evidentemente estrechaba la relación entre el jefe y los jefes comunes, que dependían de él para su subsistencia y, por lo tanto, por necesidad se encontraban entre sus más leales partidarios. Se les consideraba como sus más sólidos apoyos y así demostraron serlo contra las intrigas de sus tíos y hermanos y, como ellos no podían ser rivales potenciales para la jefatura, el jefe llegó a depender

cada vez más de ellos, hasta que con el tiempo llegaron a ser el grupo más influyente que le ayudaba a gobernar la tribu. Debe añadirse que a los propios parientes del jefe nunca se les confió el ganado kgamêlô, aunque se esperaba que éste los abasteciera con ganado y servidores suyos.

Actualmente, el jefe ya no recibe la parte mayor del tributo que se le pagaba, pues Kgama dejó de cobrarlo. El abigeato, que fuera importante fuente de riqueza, desapareció con la abolición de las guerras intertribales. Un cambio aún más drástico ocurrió alrededor de 1900 cuando, como resultado de las disputas con su hijo Sekgoma por la pertenencia de ganado de kgamêlô, Kgama declaró que en adelante ese ganado debía considerarse propiedad privada de sus cuidadores, y que él como jefe renunciaba a todo derecho sobre él. Por otra parte, el arribo de la civilización occidental lo proveyó de nuevas fuentes de ingreso: el subsidio anual pagado hasta hace muy poco por las concesiones de minas en la reserva, la comisión anual pagada por la administración sobre el monto del impuesto a las chozas cobrado a su gente, y a las recaudaciones en efectivo que él impuso varias veces para financiar empresas públicas y pagar sus deudas personales. De todo este dinero disponía el jefe a su capricho, la actual tendencia, recién iniciada por la administración, es apartar el dinero y otros ingresos obtenidos de los impuestos, multas, tributos y fuentes similares para un fondo tribal –de manera separada del ingreso personal del jefe–. Éste y sus asistentes reciben salarios anuales del fondo, y el resto del dinero es empleado con propósitos tribales específicos. Debido a estas limitaciones a su ingreso, unidas al relativamente alto nivel de vida que debe mantener en estos días, el jefe ha sido privado en gran parte de su papel tradicional de depositario de la riqueza y distribuidor de presentes, y esto es otra importante sanción a su autoridad.

En última instancia, el poder del jefe descansa en su carácter personal. La vida política está organizada de tal forma que un gobierno

efectivo sólo puede resultar de una cooperación armoniosa entre él y su pueblo. *Kgosi ke kgosi ka morafe*, dice el proverbio "El jefe es jefe por la gracia de la tribu". Aun en los viejos tiempos, pese a que el dominio sobre casi cada aspecto de la vida tribal estaba concentrado en sus manos, y de que, en consecuencia, su poder era considerable, pocas veces era un gobernante absoluto y un autocrático déspota. Para lograr que algo se hiciera, debía obtener el apoyo de sus consejeros y de otros jefes, quienes así jugaban un papel importante, restringiendo sus impulsos más arbitrarios. Todo intento de actuar sin ellos llevaba a una obstrucción, si no a una revuelta abierta. Un hombre vigoroso y enérgico como Kgama pudo lograr dominar a sus súbditos y gobernar como dictador, pero al precio de sostener dolorosas disputas con sus parientes más cercanos. En cambio, un jefe débil como su hijo, Sekgoma II, fue virtual títere de ciertos jefes reales, cuya influencia sobre él creó una oposición que produjo grandes dificultades subsecuentes.

La política tribal, en efecto, es hasta cierto punto determinada por los conflictos entre el jefe y sus parientes más cercanos, o por intrigas de unos contra otros, para obtener su favor. Están autorizados por la costumbre, a aconsejarlo y asistirlo en la conducción de los asuntos públicos, y se resienten mucho si él no les concede lo que consideran como sus derechos. Desde el tiempo en que Kgama, como nuevo converso cristiano, incurrió en la hostilidad activa de su padre –Sekgoma I–, la tribu ha presentado disensiones en la familia real. Kgama después de expulsar de la jefatura a su padre, peleó sucesivamente con su propio hermano, Kgamane, sus medios hermanos, Mphoeng y Rraditladi, y su hijo, Sekgoma, todos los cuales fueron expulsados de la reserva con sus seguidores, mientras que su creciente dependencia, primero de su yerno, Ratshosa, y después de los hijos de éste, John y Simon, le valió la enemistad de otros jefes reales. Sekgoma, restablecido después de veinte años, se convirtió en jefe en 1923; y pronto, instigado principalmente por el grupo de Ratshosa,

expulsó a Phethu, hijo de Mphoeng. Phethu fue perdonado poco después, y a su regreso comenzó a conspirar contra los ratshosas. El ascenso de Tshekedi en febrero de 1926 le dio su oportunidad, y se tomaron una serie de medidas contra los ratshosas, quienes entonces, en abril, intentaron matar a Tshekedi. Por esto, fueron aprisionados por la administración y desterrados de la Reserva, pero ellos, por medio de sus partidarios locales han continuado siendo un factor perturbador en la vida tribal. Mientras tanto, Tshekedi, tuvo problemas con sus medias hermanas, a quienes también tuvo que desterrar. Esto fue seguido por una conspiración, en la que se exigía la jefatura para un hijo ilegítimo de Sekgoma II, por una solicitud contra el gobierno de Tshekedi organizada por algunos de los jefes reales, y finalmente por su abierto rompimiento con la familia Rraditladi, de la cual se dice que había estado implicada en casi todas las intrigas precedentes. Todas estas disputas dividieron a la tribu en facciones, cuya continua agitación de unas contra otras obviamente hicieron muy difícil la posición del jefe. Es evidente que el éxito del reinado de un jefe queda determinado, en no poca medida, por sus relaciones personales con sus parientes cercanos.

Anteriormente, el derecho tribal limitaba hasta cierto grado el poder del jefe. Si cometía una ofensa contra uno de sus súbditos, la víctima podía conseguir que algún hombre prominente interviniera y se esperaba que, después, el jefe enmendara el mal que había hecho. Pero era tanta la veneración de que gozaba en virtud de su nacimiento y posición ritual, que la gente podía tolerarle lo que nunca toleraría de alguien de menor rango y, por lo regular, en la práctica, la víctima no tenía otro recurso que abandonar la tribu y transferir su lealtad a otro jefe. Sólo en casos de provocación extrema se podían tomar medidas drásticas. Si el jefe gobernaba flagrantemente mal a la tribu, o incurría por otras razones en la hostilidad del pueblo, el jefe principal podía retirarle su apoyo y atacarlo públicamente en las reuniones tribales, o podía resultar una división que causara toda una migración. Cuando

había suficiente provocación, el pueblo podía incluso empezar a conspirar contra él, con la esperanza de destronarlo y de que uno de sus parientes más populares ocupara su lugar; o como último recurso, se podía intentar asesinarlo. Ejemplos de estos tipos de revueltas han ocurrido con bastante frecuencia en la historia pasada de la tribu, y no siempre fracasaron.

La imposición del gobierno europeo privó al pueblo de los principales remedios que antes poseía contra la opresión y el abuso. La administración ha intervenido más y más en las disputas locales y ha tratado de conciliar pacíficamente conflictos que antes hubieran culminado en matanzas. Pero dado que la política oficial era gobernar, tanto como fuera posible por medio del jefe, la administración tendía a apoyar a los representantes de su autoridad en la mayoría de los casos, sin investigar a fondo las causas del problema. Libre en consecuencia, del temor a las sanciones que antes lo restringían, el jefe se volvió más arbitrario y celoso de cualquier desafío a su autoridad. Kgama fue un hombre de energía y habilidad excepcionales, quien por la pura fuerza de su personalidad pudo hacer mucho por el avance material de su pueblo, pero también insistió firmemente en sus derechos como jefe y no toleró ninguna oposición. El derecho de apelar los veredictos del jefe, establecido en 1919, poco ayudó, dado que a partir de un asombroso arreglo, el tribunal de apelación quedó compuesto por el comisionado de distrito y el propio jefe.

La Proclama de Administración Nativa finalmente creó una maquinaria más eficaz para controlar al jefe y proteger a la tribu contra la opresión o la mala administración. Mientras declara que es delito tipificado que se "conspire o trate de subvertir" la autoridad del jefe, la proclama específicamente establece que esta estipulación no se aplica en la crítica *bona fide* de su régimen. Por otra parte, si el jefe –o cualquier otra autoridad tribal– no cumple con el desempeño de los deberes que se le han impuesto, podrá ser juzgado por el comisionado de distrito, y si resulta culpable, ser multado o

encarcelado. Más aún, si en cualquier momento "se desentiende o falla en el apropiado desempeño de sus deberes de jefe, o queda físicamente incapacitado para llevarlos a cabo propiamente, o abusa de su autoridad y oprime a su pueblo, o de algún modo resulta ser un mal jefe", podrá ser suspendido –después de habérsele dado la oportunidad de defenderse– en el ejercicio de sus deberes como jefe y mientras su suspensión no haya sido retirada, alguien más, designado por la tribu o por la administración, actuará en su lugar. Si la tribu así lo desea, pero sólo en ese caso, el jefe podrá ser depuesto permanentemente. De ser necesario, se le puede ordenar, después de la suspensión o la deposición, abandonar la reserva, y no volver a ella, hasta que se le otorgue autorización para hacerlo.

En el ámbito institucional, el cargo de jefe sigue siendo muy honrado y respetado, y el pueblo todavía ve al jefe principalmente como su gobernante y guía. Pero su pérdida de muchas antiguas funciones rituales y económicas, la presencia de un líder rival en la persona del misionero, y sobre todo su sujeción a la administración, inevitablemente lo han privado, de mucha de su autoridad. Más aún, el avance educativo y la posibilidad de escape creada por el trabajo migratorio, han hecho que el pueblo más abiertamente critique su conducta, y ya no responde tan rápidamente a las peticiones de muchos servicios. No existe todavía una tendencia a solicitar la abolición de la jefatura, pero las estrictas medidas introducidas por la administración para mantener al jefe bajo control y proteger a la tribu del abuso han sido generalmente bienvenidas, en especial por sus súbditos más cultos, quienes aparentemente anhelan una "monarquía constitucional" del tipo que han conocido en la escuela por medio de los libros.

Al mismo tiempo, el propio jefe no se encuentra en una situación envidiable. Su pueblo lo busca para que proteja sus intereses, y frecuentemente las acciones de éste se inspiran en un genuino patriotismo, y no en motivos puramente egoístas. Una vez más la administración,

por una parte, lo hace responsable del mantenimiento de la paz, el orden y el buen gobierno y, por la otra, espera que las leyes y las instrucciones que emite sean debidamente cumplidas. Ya ha surgido una situación en la que el jefe debe elegir entre su deber para con la administración y lo que considera su deber para con la tribu. Si intenta imponer los deseos de la administración, sólo estará intensificando sus propias dificultades al despertar la hostilidad del pueblo; si desobedece a la administración, se expondrá a un castigo y hasta a ser suspendido. Esto y algunos otros problemas que actualmente enfrenta el jefe fueron analizados recientemente en un artículo de Tshekedi,[14] el cual muestra hasta qué punto el sistema administrativo moderno se ha alejado del de hace poco más de cuarenta años, cuando en Londres, el secretario de Estado dijo a Kgama que se le permitiría continuar gobernando a su pueblo "en gran parte como hasta ahora".

[14] T. Khama, "Chieftainship under Indirect Rule", *Journal of the Royal African Society*, vol. 35, núm. 140, julio, 1936, pp. 251-261.

El sistema político de los bemba del noreste de Rodesia

Audrey I. Richards

Organización política bantú. Rasgos generales

Los sistemas políticos de la mayoría de los pueblos bantúes que conocemos muestran ciertas similitudes notables, especialmente los del sur y centro de África. Aparentemente se trata en cada caso de una organización tribal que es resultado de un grupo menor de linaje, ya sea el desprendimiento de un tronco original, en busca de independencia y nuevo territorio, o bien, disperso por la embestida de un enemigo externo. En África del sur, central y, en grado menor, occidental, la mayoría de los grupos étnicos conocidos hoy en día como tribus, tienen una historia sorprendentemente breve de la ocupación de su actual hábitat: raras veces más de doscientos años y a veces tan sólo de cincuenta a cien. Por esta razón todavía es posible reconocer la estructura original de parentesco de los inmigrantes como la estructura de su sistema político. La autoridad casi invariablemente se basa en la sucesión, ya sea dentro de la familia, la aldea, el distrito o la nación, y el jefe de la tribu combina funciones ejecutivas, rituales y jurídicas, de acuerdo con el patrón de liderazgo en cada elemento de la unidad de parentesco. En su calidad de jefe de familia es el sacerdote quien realiza el culto a los antepasados, y en muchos casos se cree que posee un poder místico sobre la tierra e invariablemente exige derechos sobre el trabajo y lo producido por su pueblo. En la mayoría de las tribus descritas hasta ahora, la jerarquía de la sociedad bantú permite solamente un tipo de autoridad, una base de poder y un conjunto de atributos en sus dirigentes.

Además de esta relación personal establecida por tradición entre el súbdito bantú y su jefe, otro rasgo más de la organización política depende de factores de parentesco, emocionales, legales y rituales. El poder político y sus prerrogativas tienden a concentrarse en las manos de los descendientes del grupo de linaje original, del cual el jefe es el representante, y en muchas áreas la cohesión tribal parece depender en gran medida del predominio de este linaje gobernante, ya sea que a este último se le considere como el primer pueblo bantú que ocupó el territorio particular o bien si conquistó a los anteriores habitantes y posteriormente construyó un nuevo Estado. Encontramos tribus que han recibido el nombre del líder original de la comunidad nuclear,[1] por ejemplo, los zulúes o los grupos de linaje del norte de Basutolandia, descritos vagamente como Bamoheng o Bamoketela; otros son nombrados por su clan, por ejemplo, Kwena, Mangwato. Los descendientes del primer jefe del clan pueden conformar una casta gobernante, como en los casos de los zulúes, los suazi o los bemba, y el número total de clanes en la tribu puede ser organizado en orden de precedencia basado en la tradición de la migración original en la zona o bien en el grado de parentesco con el grupo de descendencia del jefe.[2] Los parientes inmediatos del jefe pueden desempeñar un papel definitivo en la organización política, pueden exigir derechos a jefaturas territoriales o de aldea, participación en el consejo tribal o en entidades consultivas menores, es decir, el consejo formado por el hermano, la hermana y los parientes cercanos del jefe, entre

1 Schapera utiliza este término para describir un grupo dominante que ha conquistado otros pueblos, en su mayoría, de origen extranjero, y luego se ha mezclado con ellos (véase p. 132).

2 Véase la jerarquía de los clanes ganda: la precedencia observada al probar las primicias según la antigüedad de los clanes entre los pueblos sotho, y el respeto con el cual son tratados todavía los clanes zulú y suazi que se han separado de la familia real original cuando fue necesario contraer nupcias entre los miembros de una casa.

los venda, o pueden actuar como un consejo de regencia en caso de muerte del jefe, por ejemplo, entre los venda, los tswana o los suazi.

Éstos parecen ser los rasgos comunes de la organización política bantú –la posición del jefe como cabeza de una comunidad que se mantiene unida debido a vínculos reales o ficticios, de parentesco y como sacerdote en un culto a los antepasados, y una estructura política basada en el dominio de una línea familiar o un clan dirigente. Las diferencias en la maquinaria del gobierno y la incidencia de la autoridad tribal dentro de este patrón común son las que dan su interés a una obra comparativa como ésta. Al examinar un caso particular, surge cierto número de diversos factores condicionantes que parecen explicar estas variaciones en la estructura política. Aparentemente los más obvios son los siguientes: *a)* el tiempo que la tribu lleva habitando su actual territorio; *b)* el tipo de inmigración, haya sido por medio de una penetración pacífica, la expulsión de otras unidades o su unificación;[3] *c)* el énfasis puesto en los diversos principios de agrupación social, tales como sucesión, edad, sexo o vínculos locales a través de los cuales la tribu puede ser integrada y la autoridad determinada; *d)* la base económica de las actividades del pueblo, que puede determinar el grado de dispersión, la forma de liderazgo requerida y los valores económicos relacionados con las prerrogativas políticas; *e)* el tipo de gobierno extranjero al cual la tribu está sometida y los elementos europeos que afecten su desarrollo político, es decir, variaciones en la política desde el sistema administrativo conocido

[3] Compárense las diferencias en tamaño y homogeneidad entre las tribus que son normalmente de un solo origen con un solo jefe supremo –suazi, bemba–; los conglomerados de pequeñas tribus autónomas con rasgos culturales similares pero sin un jefe supremo –los pueblos de los pantanos del noreste de Rodesia o las tribus de la tierras bajas del norte de Transvaal–; o la amalgamación de un número de diferentes grupos étnicos en un solo imperio por medio de conquista o absorción (el antiguo imperio luba en el Congo, o el de los zulúes bajo Shaka o los basotho bajo Moshesh).

como gobierno indirecto en Tanganyika, Rodesia del Norte y Uganda, al gobierno más directo del hombre blanco en el sur de África, o los intentos hechos por crear nuevas instituciones políticas para los nativos, como el sistema Bunga en el Transkei.

Todos estos factores ayudan a explicar las diferencias en la organización política de cierto número de pueblos emparentados, conocidos como los bantúes, y yo trataré de analizar el sistema de los bemba a lo largo de estas líneas.

La tribu bemba

La composición tribal

En la actualidad la tribu bemba habita la planicie de Tanganyika del noreste de Rodesia, entre los cuatro grandes lagos –Tanganyika al noreste, Nyassa al este, y Mweru y Bangweolo al noroeste y al oeste respectivamente–. Hoy en día suman alrededor de 140 000 miembros dispersos por todo el país y con una densidad promedio de 3.75 por milla cuadrada.

La tribu bemba ubica su origen en el área que ahora se conoce como el Congo Belga y declara que fueron originalmente un ramal del gran pueblo Luba que habita el distrito de Kasai. El hecho de que el primer antepasado de los bemba sea conocido como *Citi Muluba* "Citi el lubano" apoya esta tradición, junto con las similitudes culturales que aún están presentes en los dos pueblos y pese a que algunas palabras en luba, ya no sean comprendidas por los plebeyos bemba, todavía se utilizan como parte del ritual religioso en la Corte del jefe supremo. Las leyendas de inmigración son numerosas y circunstanciales. Aparentemente los primeros habitantes cruzaron el río Lualaba –que forma la frontera occidental de su territorio actual– a mediados del siglo XVIII, y avanzaron hacia el norte y el este, y establecieron

su primer cuartel general cerca de Kasama, el actual centro administrativo del país bemba. Desde el punto de vista sociológico, su historia comienza en este periodo, ya que la composición del grupo invasor todavía determina el derecho al título de jefatura, rango, sucesión a diferentes cargos y el orden jerárquico de varios de los clanes más antiguos.

En el fondo, los bemba son un grupo homogéneo. Forman una unidad política bastante distinta de los bisa, lala, lunda, y otras tribus vecinas con tradiciones similares de origen y con marcadas afinidades culturales y lingüísticas. Los bemba declaran que sus antepasados encontraron deshabitado el país cuando llegaron y, cierto o no, al parecer no ha habido una fuerte oposición de los posibles grupos que ocuparan el país. Las costumbres guerreras de esta tribu parecen haberse desarrollado posteriormente, cuando se dispersaron hacia los distritos circundantes, replegando a sus vecinos, los lungu al noroeste, los bisa y los lala al oeste y al sur respectivamente, y los cewa al este. La dominación de los jefes bemba se reforzó todavía más con la importación de fusiles árabes en el siglo XIX. Donde no desplazaron a los habitantes de los alrededores, sus jefes nombraron para la administración del distrito a miembros de la familia real o a súbditos particularmente allegados, *ukulashika*, con la obligación de cobrar el tributo en marfil, cereales, trabajos de herrería, sal u otros bienes. El imperio de los bemba se extendió en cierto momento hasta el Congo y las riberas del lago Tanganyika, y ejercieron influencia sobre la mayor parte de lo que en la actualidad es el país de los bisa y los lala, hacia el sur. Con la llegada del hombre blanco a finales del siglo XIX, cesó su poder sobre las tribus vecinas, y aunque los jefes bemba todavía siguen gobernando comunidades bisa, como en los distritos Chinsala y Luwingu, es más bien un caso de mezcla tribal en las fronteras que de una incorporación a gran escala de elementos extranjeros como ha ocurrido en la historia de algunos de los Estados bantúes sureños. Para los fines de la presente investigación, consideraremos a los bemba

como una tribu homogénea con una historia de ocupación permanente de su actual territorio que ha durado unos doscientos años.

Las características distintivas de pertenencia a la tribu son las siguientes: *a)* El nombre compartido de *Babemba*, todavía hoy expresado con gran orgullo en frases como *fwe babeaba* "nosotros, los bemba", usadas para expresar referencias jactanciosas acerca de las proezas de la tribu, en comparación con los pueblos vecinos, a quienes todavía a veces se refieren desdeñosamente como *bashya* "esclavos". *b)* La lengua común *cibemba* que a ojos de los nativos constituye un dialecto distinto, aunque realmente no difiere mucho de las lenguas *cibisa* o *cilala* que se hablan en la cercanía. *c)* La marca tribal, un corte vertical de casi una pulgada de largo en cada sien, detrás de los ojos. *d)* Las tradiciones históricas comunes del pueblo: hasta los jóvenes hablan hoy con orgullo de la llegada de sus antepasados desde el país Luba, y disfrutan mucho relatar las hazañas militares de sus antepasados y la ferocidad de los antiguos jefes. *e)* Su lealtad para con un jefe supremo común, el citimukulu cuya supremacía sobre todo el territorio bemba no se cuestiona.

Los agrupamientos sociales

El parentesco. Los bemba son una tribu matrilineal, que practica el matrimonio matrilocal. La descendencia se considera por medio de la madre, y un hombre es legalmente identificado con un grupo de parientes compuesto por su abuela materna y los hermanos y hermanas de ésta, su madre y los hermanos y hermanas de ésta, y sus propios hermanos y hermanas. Su pertenencia a este grupo determina su derecho a sucesión a diferentes cargos y su estatus en la comunidad, aunque en una sociedad matrilocal sólo ocasionalmente determina su residencia. Pertenece también a un grupo de descendencia más amplio, *umukoa* "el clan", *imikoa* en plural, que sigue también la línea materna. Cada umukoa se distingue por el nombre de un animal, una planta o

un fenómeno natural, por ejemplo, la lluvia. Tiene una leyenda acerca de su origen que relata cómo los antepasados del clan se separaron del linaje original, y un título honorífico o una manera de saludar particular. Los clanes son efectivamente exógamos, ya que un hombre no puede casarse con una mujer a la que él llama "madre", "hermana" o "hija" y estos términos se extienden hasta los límites de pertenencia personas al clan por la línea materna. Mediante su afiliación de clan, un hombre traza su ascendencia, su rango –si pertenece al clan real–, sus derechos a ciertos cargos, por ejemplo, el de consejero hereditario, y su derecho a reclamar ayuda y hospitalidad de sus parientes.

Algunos clanes tienen un estatus más elevado que otros, según si sus antepasados originales llegaron al país como parte del séquito del primer citimukulu o, alternativamente, si después se separaron y establecieron como grupo separado de descendencia. Así que el *bena ŋandu* "clan cocodrilo" es el umukoa del primer jefe inmigrante y tiene el estatus más alto (véase el rango en p. 178), mientras que se dice que varios otros, por ejemplo, el clan pescado, el clan mijo, etcétera, tienen una antigüedad similar. Los consejeros hereditarios –de los que se hablará más adelante– pertenecen a estos clanes. Todos los imikoa se igualan con clanes opuestos que llevan a cabo obligaciones rituales recíprocas entre ellos, pero parece que esta forma de agrupamiento social no afecta en absoluto la organización política actual.[4]

Dentro del clan se reconocen grupos más pequeños de linajes. Éstos no tienen un nombre particular, aunque los bemba frecuentemente los nombran *amainada* "casas", *iŋanda* en singular, del mismo clan. Dicha casa la conforman los descendientes directos de otra antepasada específica que se remonta a tres o cuatro generaciones, cuando mucho cinco. En estos grupos descendientes menores la sucesión a un cargo es por lo regular limitada, y el cargo de jefe tiende

[4] Véase A. Richards, "Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of North-Eastern Rhodesia", *Man*, vol. 37, diciembre, 1937.

a hacerse hereditario después de tres o cuatro generaciones, en este tipo de linajes.[5] La sustitución, ya sea de un heredero, oficiante de una ceremonia religiosa, en el cumplimiento de un contrato matrimonial –en el caso de una mujer–, o como compensación por culpa de sangre en tiempos pasados, se lleva a cabo dentro de la "casa" y no en el clan, aunque los miembros del umukoa se sustituyen entre ellos si no hay un pariente más cercano dentro del *iŋanda* para hacerlo.

Cuando consideramos la influencia de los *imipashi* "espíritus ancestrales", *umupashi* en singular, sobre los vivos, los grupos de descendencia más pequeños son importantes. Afectan el bienestar de sus descendientes en general o entran en el vientre de las mujeres embarazadas pertenecientes a este grupo de descendencia con el fin de actuar como espíritus guardianes de los niños que aún no han nacido.

Aparte de los grupos de descendencia que determinan el estatus, existe un grupo de parientes con el que un bemba coopera activamente en su vida cotidiana. Son las personas que él elige para convivir, y se reúnen en acontecimientos importantes: bodas, nacimientos, enfermedades o muertes. A este grupo se le conoce particularmente como el *ulupwa*. Tiene una base bilateral, ya que incluye a parientes cercanos por ambos lados de la familia y también a parientes políticos. El equilibrio entre los poderes de los parientes maternos y paternos es muy parejo en la sociedad bemba, a pesar del énfasis legal en el lado materno, y los lazos que unen a los miembros del ulupwa son muy fuertes.[6] Aunque es más común vivir con los parientes maternos –el abuelo o

---

5 El difunto Nkula, Bwalya Cangala, afirmó, durante una disputa por la sucesión, que sus parientes cercanos, los hijos de su abuela, Nakasafye, deben ser ahora considerados como una "casa" aparte, distintos de los hijos y nietos de su hermana, Mukukamfumu II (véase el diagrama de la p. 191).

6 Véase A. Richards, "Mother-right in Central Africa", en E. E. Evans-Pritchard, R. Firth, B. Malinowski e I. Schapera (eds.), *Essays presented to C. G. Seligman,* Londres, K. Paul, Trench, 1934.

el hermano de la madre–, un hombre puede decidir por propia voluntad vivir con la gente de su padre, y ésta tomar un papel importante en todas las grandes ocasiones ceremoniales de su vida. En efecto, la fuerza del ulupwa bilateral es, de hecho, uno de los rasgos que distinguen al sistema de parentesco bemba, en comparación con el de las sociedades fuertemente patrilineales del sur de África. Esto afecta al sistema político de dos maneras. En primer lugar, permite una variedad mucho mayor en la composición de la comunidad, y da mayores posibilidades de cambio a sus miembros; y, en segundo lugar, encontramos que, en el caso de los parientes del jefe, el ulupwa de un gobernante es una unidad importante en toda la maquinaria política. Los hijos de un gobernante reciben posiciones y cargos igual que sus herederos, los sobrinos maternos; y los parientes de su padre y los relacionados con él por matrimonio también son favorecidos, de manera que su dominio sobre el país es muy fuerte.

Los agrupamientos locales. La unidad local en la sociedad bemba es la *umushi* "aldea", *imishi* en plural. En promedio, la conforman de treinta a cincuenta chozas, y principalmente es una unidad de parentesco. Una aldea nace cuando un hombre de edad mediana o avanzada ha adquirido un séquito de parientes lo suficientemente grande para justificar su solicitud al jefe, de establecer su propia comunidad. Es común que se establezca cerca de otros parientes, pero la tierra es tan abundante que puede perfectamente establecerse casi donde le plazca dentro del dominio del jefe. El núcleo de la aldea consiste, en primer lugar, del grupo familiar matrilocal del propio cabecilla, es decir, sus hijas casadas con sus esposos e hijos, y probablemente miembros de su grupo de descendencia matrilineal, o sea sus hermanas con sus hijos. La poligamia es rara. Un jefe tendrá un número de esposas, entre diez y quince, pero la gente común raras veces tiene más de una.

Un cabecilla que tenga éxito será capaz de atraer parientes más lejanos, tanto de la línea paterna como de la materna. A su muerte, le puede suceder su heredero, y una comunidad de este tipo puede

seguir existiendo con frecuentes cambios en su composición durante dos, tres, o aún más generaciones. En efecto, la aldea de los funcionarios hereditarios del *bakabilo* "jefe supremo" permanece en una sola comunidad. Así, en cada distrito nace un número de aldeas nuevas gracias a *ukupokelafye kuli mfumu* "los favores del jefe", por lo que dependen especialmente de su apoyo. Éstas incluyen comunidades recién agrupadas por cabecillas plebeyos, como ya se describió, así como aldeas ya existentes que fueron entregadas a un pariente del jefe con o sin consentimiento de los habitantes. Además de estas nuevas jefaturas, existen las que se fundaron durante los reinados de los predecesores del jefe, y en general menos dependientes del gobernante actual. La proporción de aldeas nuevas a antiguas en el distrito de Citimukulu en 1933 era la siguiente:

En 160 aldeas	*Porcentaje*
Nuevas aldeas	28%
Aldeas con un ocupante anterior con el cargo de cabecilla	16%
Aldeas con dos ocupantes anteriores con el cargo de cabecilla	10%
Aldeas con tres o más ocupantes anteriores con el cargo de cabecilla	40%
Aldeas construidas con los sobrantes de dos antiguas comunidades	6%

Su habilidad para nombrar cabecillas y el puesto en el que coloca a sus propios parientes contribuye de manera importante al poder de un jefe.

A pesar de las disposiciones que rigen la sucesión al cargo de cabecilla, la aldea bemba es una entidad no permanente desde muchos puntos de vista. Cada cuatro o cinco años cambia de lugar al mantener la práctica de cultivos rotantes y está sujeta a un rompimiento cuando fallece un miembro importante o pierde popularidad el

cabecilla. La abundancia de tierra disponible y las muchas posibilidades alternativas de agrupamiento de parentesco ofrecen a un hombre amplias oportunidades de cambiarse a otra aldea si así lo desea, y de cualquier modo está casi destinado a vivir en una serie de comunidades durante su vida, por ejemplo, en la aldea donde nace, la aldea donde se establece al casarse, cualquier otra aldea a la que pueda ir al adquirir el derecho de sacar a su esposa y sus hijos del cuidado de los parientes de su esposa y, finalmente, en algunos casos, a una comunidad de la cual pueda adquirir el título de cabecilla mediante la sucesión de un tío materno. Así que, aunque los amigos y compañeros de trabajo de un hombre son los miembros de su umushi y aunque hable con cierto afecto de su aldea natal o de la familia de su madre, *icifulo*, los lazos de parentesco son mucho más fuertes que los del grupo local no permanente. Un bemba es miembro de una ulupwa y puede mudarse a vivir adonde le plazca con cualquiera de los parientes que la compone, y es súbdito de un jefe y puede obtener permiso de vivir en cualquier parte del territorio de éste, pero los lazos que le unen a una localidad dada no necesariamente son fuertes.[7]

La aldea de un jefe, *umusumba*, es mucho más grande que la de un plebeyo. Los habitantes de la capital son los parientes del jefe, sus seguidores y también cierto número de familias que originalmente se instalaron en la capital para ganarse el favor del rey y se han acostumbrado a la vida en la Corte.[8] Debido a que la reputación de un jefe depende en gran parte del tamaño de su capital, y sus consejeros, cortesanos y funcionarios administrativos provienen

---

7 Véase A. Richards, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, Oxford University Press, 1939, cap. VII.

8 La frase *umwino musumba* "habitante de la capital" se utiliza para indicar a un "hombre del jefe" o una persona de modales particularmente exquisitos y conocimiento del gran mundo.

principalmente de sus aldeanos, la umusumba es una unidad importante en la maquinaria política. La aldea del difunto Nkula tenía alrededor de 400 chozas cuando la visité en 1931, y la de Citimukulu tenía 150 en 1938. Evidentemente, las capitales eran más grandes en los años anteriores a la llegada de los europeos. Estas comunidades estaban divididas en *ifitente* "secciones", *icitente* en singular; pese a que antes había entre treinta y cuarenta, según cuentas nativas, actualmente sólo hay nueve ifitente en la aldea suprema.

Todo el territorio bemba está dividido en *ifyalo* "distritos", *icalo* en singular. El *icalo* es una unidad geográfica con una frontera fija y un nombre que data de tiempos históricos: el distrito de Citimukulu es conocido como Lubemba, país de los bemba y el de Mwamba como Ituna. Estos distritos son territorios originalmente asignados a miembros de la familia real, pero una vez divididos así nunca han sido subdivididos para proveer jefaturas más pequeñas para una nueva generación de príncipes, como ha sucedido en algunas partes del sur de África.

Pero el icalo también es una unidad política. Es el distrito gobernado por un jefe con un título definido –el nombre del primer gobernante que es designado sobre cada franja de tierra específica–, siempre un pariente cercano de uno de los anteriores citimukulus. Hay varios tipos de jefes: el supremo que tiene su propio icalo, además de ser el señor de todo el territorio bemba; los jefes territoriales, cinco o más, y debajo de ellos los subjefes que pueden gobernar partes muy pequeñas del territorio, o más bien, unas pocas aldeas.[9]

Cada jefe es conocido por el mismo título, *mfumu,* y cada icalo es una unidad más o menos autosuficiente, una réplica de la estructura social del otro. Cada capital, por pequeña que sea, tiene su propia Corte. Cada jefe tiene derechos sobre el trabajo de sus propias aldeas; trabajan exclusivamente para él y no para el jefe supremo, como

[9] Mwamba tiene como subjefe a Munkonge, y el Nkula tiene a Shimwalule, Mwaba, Mukuikile, Nkweto, etcétera.

sucede entre los zulúes, los suazi y otras tribus de sistema regimental. El icalo también es una unidad ritual. En cada capital se encuentran las reliquias sagradas, las *babenye* de los primeros poseedores del título de jefe, y se cree que sus espíritus ancestrales actúan como deidades tutelares del distrito, se les rinde culto en la umusumba, en santuarios de la aldea y en sitios de viejas chozas por todo el país, y comúnmente se supone que actúan como espíritus guardianes de los niños nacidos dentro del icalo.[10] Naturalmente la organización ritual y política de la capital del jefe supremo es más elaborada que la de sus inferiores, pero aun el subjefe más humilde mantiene su versión en miniatura de la Corte e intenta imitar el estado de sus superiores, mientras que los grandes jefes territoriales a veces rivalizan con el poder del citimukulu de los viejos tiempos.

Los cargos de jefe territorial están organizados en orden de precedencia, según su cercanía al centro del país –Lubemba– y la antigüedad de su oficio. El citimukulu designa a sus parientes más cercanos para las más importantes de estas jefaturas –la de mwamba, la de nkula, la de nkolemfumu, la de mpepo, por ejemplo– por orden de antigüedad. De esta manera, el actual citimukulu, Kanyanta, se ha desempeñado sucesivamente como el nkolemfumu y como el mwamba antes de llegar a ocupar el cargo de jefe supremo (véase el diagrama de la p. 191). Por otro lado, las subjefaturas se han concentrado en las ramas locales de la familia real, y el férreo control que tiene el jefe supremo sobre el país y su íntimo conocimiento de los asuntos en las cortes de los demás jefes es ciertamente más débil en estos distritos periféricos que en el caso de las jefaturas gobernadas por sus parientes cercanos.

Para el plebeyo, pertenecer a un icalo implica su lealtad al jefe de ese territorio. Se describirá a sí mismo como habitante de un distrito, como *icinga*, por ejemplo, *mwine icinga*; o alternativamente como súbdito de su jefe Nkula, por ejemplo, *mwine Nkula*, y ambos términos son sinónimos.

---

[10] De ahí la gran preponderancia de uno o dos nombres de pila en cada distrito.

Puede mudarse de una aldea a otra dentro del icalo, pero sigue siendo hombre del jefe, quien, a su vez, calcula sus posesiones, no en términos del tamaño de su territorio o sus recursos naturales, sino por el número de sus súbditos y en particular de las aldeas que tiene bajo su dominio.

El rango. El rango es una característica marcada de la sociedad bemba, y se basa en una relación de parentesco real o ficticia con el jefe. Todos los miembros del *bena ŋandu* "clan real de cocodrilo" merecen un respeto especial, precedencia en las ocasiones rituales y sociales, y a veces pueden exigir los servicios de otros. Los potenciales herederos de un jefe dentro de su propia rama de la familia –es decir, sus hermanos, sus sobrinos maternos, o sus nietos maternos– son tratados con especial deferencia. Las dos categorías anteriores son catalogadas como jefes y se les habla con el título de mfumu, mientras que a los últimos, de estatus ligeramente inferior, se les da un nombre especial, *beshikulu ba mfumu* "nietos de los jefes" y tienen sus propios rituales y prerrogativas especiales.

Las mujeres del linaje real, las madres, las hermanas, las sobrinas maternas y las nietas de los jefes son llamadas *banamfumu* y son tratadas con casi la misma deferencia que los hombres de la familia. La madre del jefe supremo es sumamente respetada, asume el título fijo de la *candamukulu*, participa en los consejos tribales y posee varias aldeas propias. Las hermanas de los jefes son personas privilegiadas, protegidas y mantenidas por sus hermanos reales y generalmente suelen recibir el gobierno de una o más aldeas. En cuestiones de moral sexual, están por encima de la ley y a una princesa se le permite tener tantos amantes como quiera, siempre que produzca muchos hijos como potenciales herederos al trono.

No solamente los miembros de la familia real, sino también las personas que pertenecen solamente al ulupwa del jefe, pueden atribuirse un alto rango, por ejemplo, sus parientes paternos y sus propios hijos. Algunos padres de jefes eran "don nadies" y pronto fueron olvidados, pero otros han sido hombres famosos, honrados por sus

hijos cuando éstos ascendieron al trono. Los hijos de jefes, aunque no sean miembros de su clan y, en consecuencia, no son herederos, también gozan de privilegios especiales, y los *bana bamfumu* "hijos del jefe" forman una clase propia. Son educados en la Corte, donde reciben un trato más favorable en muchos aspectos que los herederos mismos y pueden exigir cargos de cabecillas y aun de jefes.[11] Incluso los medios hermanos de los jefes, por medio de otros *bakaulu* "padres" tienen el derecho a recibir un trato especial en la Corte.

Además de esto, una numerosa clase de personajes reales son los descendientes de parientes cercanos de jefes difuntos. En términos generales, cualquier persona que pueda alegar ser sobrino materno, nieto o hijo de un jefe es sucedido por un hombre que sigue ostentando el mismo rango gracias al sistema de *ukupyanika* descrito en la página. Se dirigen a él como "jefe" o "hijo de jefe". Los descendientes de princesas reales también reciben el mismo honor, así como los de las esposas de un jefe y aun los consortes de las princesas. Como se ve, es muy larga la lista de los que tienen rango real. Cualquiera que pueda alegar una conexión de cualquier tipo con un jefe, vivo o difunto, así lo hace, aunque los privilegios del rango por lo regular son solamente el honor y los posibles favores del jefe, más que una ventaja material. Todo el que esté fuera del clan real o ulupwa, es *umupabi* "persona ordinaria", y antes por debajo de éstos había esclavos: hombres y mujeres capturados en batalla o castigados en su propio pueblo por algún delito. Estos individuos eran conocidos como *bashya*. El término se utiliza hoy como un epíteto oprobioso, sobre todo para extranjeros: a menudo se suponía que habían sido esclavizados antes por los bemba. Actualmente la esclavitud como tal ya no existe.

Otros principios de agrupamiento social. La edad no constituye un principio de agrupamiento social entre los bemba. La precedencia

[11] Pocos cargos de jefe son definitivamente legados a "hijos de jefes" y no a "jefes", por ejemplo, el cargo de makassa, el de lucembe o el de munkonge.

se basa en la ancianidad, como en la mayor parte de las sociedades bantúes, y existen diversos términos para designar las diferentes etapas de la vida, como lactante, infante, niño, adolescente, joven soltero, casado, anciano, etcétera. Pero no existen regímenes basados en la edad, como en el sur y en partes del este de África, y las ceremonias de iniciación de muchachos, frecuentemente asociadas a estas instituciones, son inexistentes en los bantúes centrales.

No hay agrupaciones ocupacionales, con la excepción de ciertas comunidades especialistas de pescadores sobre las riberas de los grandes ríos y, en tiempos pasados, había cazadores especialistas en caza mayor. Las sociedades secretas, como la *ubutwa*, comunes en las tribus vecinas a lo largo de la frontera con el Congo y que han sido adoptadas por los bisa de los pantanos, aparentemente no se han mezclado con los bemba.

Para concluir, la sociedad bemba es todavía una sociedad no diferenciada en todos respectos. La tribu es una extensión de un grupo de linaje que ha ocupado su actual territorio desde hace doscientos o trescientos años y ha permanecido más o menos homogénea. La estructura original de parentesco aún se percibe. Todos los grupos sociales a los cuales pertenece un hombre se basan, en última instancia, en el parentesco: ya sea su comunidad de residencia o su grupo de descendencia, y no hay otras formas de asociación, tales como grupos de edad, que entrecrucen el grupo original por descendencia. El rango consiste en la pertenencia al clan de los primeros inmigrantes que llegaron al país.

Antecedente económico

Los bemba son un pueblo de agricultores, como la mayor parte del grupo central bantú al cual pertenecen. No tienen ganado. La mosca tsetsé lo impide en la mayor parte del país, pero de todos modos no parecen poseer una tradición de pastoreo, cualesquiera que hayan

tenido con anterioridad. Por ello, no tienen medios para almacenar riqueza como los bantúes del sur. Sus contratos matrimoniales se cumplen por medio de servicios y no por entrega de ganado. Antaño, parece que la gloria militar y la exacción de tributo a los pueblos conquistados fueron las principales ambiciones de los jefes bemba, y su riqueza consistía en el número de sus seguidores y la cantidad de servicios que podían exigir. Este hecho influyó profundamente sobre su posición en la actualidad.

La tierra de la mayor parte de este distrito es pobre y no ha atraído ninguna inmigración europea. El cultivo base es cierta clase de mijo, el *eleusine corecana*, aunque también se cultiva algo de cereal candeal, un poco de maíz, legumbres y calabazas. Se practica una agricultura primitiva de cambios de cultivo. El sistema político es afectado por la abundancia de tierra y la falta de todo tipo de recursos naturales localizados que podrían atraer a los habitantes a establecerse en una región más que en otras. Como se ha mostrado, reducen la fuerza de los lazos locales en comparación con las afiliaciones políticas o de parentesco, y esto explica el hecho de que la capacidad de distribuir tierra no constituye una prerrogativa importante de liderazgo a diferencia de la mayoría de las tribus bantúes del sur.

La caza y la pesca contribuyen solamente a una pequeña parte de la alimentación. No existe un sistema organizado de mercado, y en condiciones modernas no se ha encontrado en esta región un cultivo comercial. Este hecho junto con la falta de oportunidades de empleo local, obliga a la población adulta masculina a buscar trabajo fuera del área tribal, con los consiguientes efectos como se verá sobre el sistema político de la tribu.

La administración blanca

El tipo de administración blanca introducido en esta área se encuentra descrito en las páginas 203-214.

Las bases de la autoridad

Las posiciones de liderazgo en la sociedad bemba abarcan los siguientes cargos: gobernantes territoriales –jefes y cabecillas–; funcionarios administrativos y consejeros; sacerdotes, guardianes de los templos sagrados y especialistas en magia con funciones económicas; y antaño, jefes militares. La sucesión a todos estos cargos se basa casi siempre en la descendencia. Como hemos visto, las jefaturas estaban limitadas a un solo clan; algunas de las consejerías –es decir, el bakabilo– están restringidas a unos cuantos de los clanes más antiguos; y los cargos de cabecilla tienden a volverse hereditarios, aunque se hayan podido ganar mediante la disposición favorable de los jefes. Son hereditarios todos los cargos sacerdotales, sin excepción, como es natural donde se practica este tipo de culto a los antepasados. Los especialistas mágico-económicos, especialmente los encargados de aldeas de pescadores, por lo regular también adquieren sus poderes por vía hereditaria, así como algunos de los *nganga* "doctores y adivinos". En cada caso, los poderes sobrenaturales en esta zona casi invariablemente correlacionados con la autoridad política, se otorgan por medio de un ritual de suma complejidad, en el caso de la sucesión de un jefe este ritual es conocido como *ukupyanika*. Por lo anterior, es esencial estudiar el dogma de la descendencia por el que se cree que estos poderes son transferidos de una generación a otra, y las reglas legales de sucesión que rigen la transmisión de estatus y cargo de una persona a otra.

El dogma de la descendencia

Por dogma de descendencia quiero decir, en primer lugar, aquellas teorías de procreación[12] que expresan las creencias de un pueblo

[12] Este término fue introducido por Malinowski. Mostró que las reglas de filiación matrilineal entre los trobriandeses son apuntaladas por la creencia

como de la contribución física del padre y de la madre a la formación del niño y, por tanto, la concepción tradicional de la continuidad física entre una generación y la siguiente; y en segundo lugar, sus creencias acerca de la influencia que ejercen los miembros difuntos de cada grupo social sobre los vivos, y de allí la identificación social[13] de un hombre con la línea de sus antepasados difuntos.

Los bemba creen que un niño se hace de la sangre de una mujer, quien la transmite a sus vástagos varones y hembras. Un hombre puede poseer esta sangre en sus venas pero no la puede transmitir a sus hijos, que pertenecen a otro clan. Se reconoce la paternidad fisiológica. Se describe frecuentemente a los niños diciendo que se parecen a su padre, y se espera que éstos le muestren afecto y respeto aunque no tiene obligación legal alguna para con él según el sistema matrilineal. Dicen "aceptamos los regalos de nuestros padres porque nos procrearon". Sin embargo, la continuidad física de la línea materna de antepasados es la que constituye la base de su identificación legal con su grupo de ascendencia.[14] Antaño, una princesa real podía procrear a un heredero con un padre esclavo sin reducir el prestigio del niño. La relación entre hermano y hermana, que es muy cercana legal y ritualmente, se fundamenta en el hecho de que ambos nacieron del mismo vientre, y en el caso de la familia real parece tener la misma

---

de que el padre no hace ninguna contribución física al nacimiento de un niño. Material similar, de la región de los ashanti publicado por Rattray muestra cómo la creencia en una doble contribución de sangre de la madre y espíritu del padre se correlaciona con un énfasis bilateral en la filiación.

[13] Para utilizar esta expresión que Radcliffe-Brown ha usado de una manera muy estimulante.

[14] Las tribus patrilineales de la frontera de Nyasalandia consideran totalmente ridícula la teoría de los bemba acerca de la procreación. De esta manera expresó un ngoni su desprecio: "Si yo tengo una bolsa y la lleno con dinero, el dinero me pertenece a mí y no a la bolsa. Pero los bemba dicen que el hombre mete semen en una mujer y sin embargo, el niño le pertenece a ella y no a él".

fuerza cuando los dos hijos son de distintos padres. Estas teorías de procreación cuentan no solamente para la descendencia matrilineal de los bemba –sobre la cual está basada la sucesión a la jefatura–, sino también para el rango que se otorga a las princesas reales como madres de los jefes, así como de subjefes y otros cargos de autoridad que se les otorga.

El dogma bemba acerca de la influencia de los muertos sobre los vivos también es de extrema importancia como base de la autoridad política. Se cree que el espíritu de un difunto, umupashi, sobrevive como una presencia guardiana asociada a la tierra o la aldea que el difunto habitaba, y como protector espiritual de los diferentes individuos nacidos en el mismo grupo de linaje que llevan el mismo nombre. Los imipashi de los jefes difuntos se convierten en deidades tutelares del país que gobernaban, y son responsables de su fertilidad y del bienestar de sus habitantes. Los sucesores a las jefaturas se les pueden acercar en diferentes lugares sagrados en el territorio y en los *babenye* "sagrados santuarios" en su propia aldea. Se dice que un jefe tiene poder porque "tiene gran imipashi". Por esta razón se le describe como el *umwine calo*, "el dueño de la tierra", y es importante notar que en cada caso el imipashi más importante y las reliquias más sagradas son los que pertenecen a los primeros jefes que se establecieron en el país, o los primeros ocupantes de una jefatura.

Este dogma acerca de la influencia de los muertos sobre los vivos que residen en un distrito o sobre los miembros de un grupo de descendencia, es muy similar al patrón general de los bantúes. Pero me parece que la creencia de los bemba en la identificación social entre el difunto y su sucesor designado es particularmente completa. Es la base de la fe en la influencia sobrenatural ejercida por el jefe en sí mismo, a diferencia de su acercamiento personal a los espíritus en sus plegarias. Cuando muere un hombre o una mujer, su personalidad social tiene que ser perpetuada inmediatamente por un sucesor que pasa por un ritual especial llamado *ukupyanika*, adquiriendo así

su nombre, los símbolos de sucesión –un arco para un hombre, y una faja para una mujer–, y el umupashi del difunto. Mediante esta identificación social un hombre ocupa el puesto del anterior en el grupo de parentesco, se vale de los mismos términos de parentesco y, si se trata de un jefe, es casi imposible decidir si un hombre está relatando incidentes que ocurrieron en su propia vida o los de un antepasado de hace dos o tres generaciones. Esta perpetuación social de los difuntos es considerada tan importante que inmediatamente después de la muerte, antes de que el sucesor haya sido definitivamente nombrado, se escoge a un muchacho o una muchacha, por lo regular un nieto materno para heredar temporalmente el nombre del difunto, a esto se le llama *ukunwa menshi*, "beber el agua". Se le da a él o a ella una pequeña parte de la propiedad del difunto y se le llama entonces abuelo o abuela, o cualquiera que sea el debido término de parentesco.

De la misma manera, un jefe, una vez que ha adquirido el nombre, el espíritu y las reliquias sagradas de su antecesor, posee una influencia mágica sobre la capacidad productiva de todo su territorio. Su enfermedad o muerte, su satisfacción o descontento, sus bendiciones o maldiciones, pueden afectar el bienestar del pueblo, y hasta su vida sexual se refleja en el estado de la comunidad.[15] Si un jefe rompe un tabú sexual podría causar calamidades al pueblo entero, y los rituales por los cuales se purifica después de contactos sexuales constituyen uno de los elementos más importantes de las ceremonias político religiosas y requieren la participación de treinta o cuarenta bakabilo "funcionarios hereditarios", en el caso de un jefe supremo. Al contrario,

[15] Hay rumores de que algunos jefes fueron estrangulados por sus consejeros hereditarios cuando estaban fatalmente enfermos, por miedo de que llevaran consigo el "país a la tumba". Esta información me fue enviada por el señor T. Fox-Pitt, después de haber salido yo del país, y fue posteriormente corroborada por el señor Godfrey Wilson. Es probable que los jefes bemba cayeran en la categoría de *reyes divinos* de Frazer.

las relaciones sexuales legítimas, especialmente las prescritas en ciertas ocasiones rituales, pueden ser una influencia saludable. Cualquier cabecilla posee cierto grado de influencia sobrenatural en su propia aldea como poseedor del umupashi de su antecesor, pero un jefe la posee en mayor cantidad. Por todas estas razones, las precauciones rituales contribuyen a cuidar y proteger la sagrada persona de un jefe. Se tienen que mantener tabúes especiales para preservar la pureza ritual del fuego sagrado del gobernante, su comida sagrada, y para proteger su persona y las reliquias sagradas contra todo contagio de enfermedad, muerte o contaminación sexual.[16]

El ritual por el cual un sucesor de un jefe pasa de ser un hombre común a un gobernante con poderes casi divinos tiene mucha importancia política. A los sacerdotes les confiere autoridad –en este caso los bakabilo que celebran los ritos– y les da, como veremos, considerables poderes para supervisar los del jefe mismo. El ritual completo a través del cual se libera el umupashi de un difunto gobernante para proteger el país que gobernó e instalar al nuevo heredero es demasiado complejo como para describirlo aquí. En resumen, consiste en la desecación del cuerpo durante un periodo de un año, de la cosecha de trigo a la siguiente cosecha; su entierro en una arboleda especial –en tiempos pasados con sacrificios humanos–; y la construcción de un santuario en el sitio de la capital abandonada. Para poner al nuevo jefe, el bakabilo debe presidir la consagración de una nueva esposa principal, hacer los necesarios arreglos para la purificación sexual de la pareja real y encender su nuevo fuego sagrado.[17] Tienen que entregarle al heredero su babenye, de la cual han estado a cargo durante el interregno, y finalmente deben una nueva aldea y volver a construir

[16] Véase A. Richards, *Land, Labor and Diet in Northern Rhodesia*, cap. XVII.

[17] De ahí la importancia de la *umukolo ua calo* “esposa principal del jefe” en la vida política de la tribu, y la creencia de que su comportamiento afecta el bienestar del país.

las chozas sagradas donde se tienen que guardar las reliquias. Tal ceremonia puede durar entre dieciocho meses y dos años y requiere la participación de todos los bakabilo y de los *bafingo* "sepultureros hereditarios" en caso de un jefe supremo; en el caso de los jefes territoriales, la ceremonia dura menos y participa un número mucho menor de dignatarios sacerdotales. Yo creo que el secreto y el temor que provocan estas ceremonias son algunos de los medios por los cuales se mantiene la reverencia del pueblo a sus jefes.

Las reglas legales de descendencia y sucesión

Contra este trasfondo de creencias acerca de la continuidad entre una generación y otra, se definen de manera exacta y mediante una regla legal la descendencia y la sucesión. La ascendencia en la familia real se estima hasta el tiempo de la primera ocupación del país, y tiene memoria de entre veinticinco y treinta citimukulus. En el caso de un jefe territorial, la línea ancestral no es tan larga, y se dice que la mayoría de ellos "han nacido en el país". La mayoría de los nombres respetados son de hombres, pero también hay de mujeres, y parece que la primera antepasada que habitó una nueva jefatura, o una que fuera la madre de un gran número de hijos poderosos y así fundara una nueva rama, podría exigir que se le respetara de esta manera.[18] Pero la mayor parte de los templos son erigidos en honor a los hombres que poseyeron los títulos.

Los bakabilo también ubican su descendencia hacia la primera llegada principalmente y cuentan relatos que fundamentan su derecho

---

[18] Se dice que Bwalya Cabala, la primera antepasada, había sido traída del país Luba por sus hermanos, cuando ellos habían ocupado lo que hoy es el país de los bemba; o la Nakasafye, la abuela del actual Nkula, acerca de quien se dice que inició un nuevo linaje; era evidentemente una mujer de gran carácter, aparte de ser madre de muchos hijos.

a desempeñar los cargos rituales que hoy ocupan, por ejemplo, el bafingo que ahora se encarga del entierro del jefe; afirman ser los descendientes de quienes enterraron a los primeros citimukulus durante el éxodo. Esta estimación de descendencia hacia una época definitiva de la historia muy claramente recordada sirve para mantener el mito de la absoluta continuidad de las líneas de jefes. Hoy en día el citimukulu actual desciende de un tal Cileshye que usurpó el trono destronando a Cincinta, hace sólo cuatro generaciones. Y sin embargo, esta línea de usurpadores puede legar que tienen descendencia hasta el primer citimukulu. Los primeros antepasados son recordados con mucha precisión, al igual que se guardan sus reliquias sagradas. La resultante vaguedad en la cadena parece carecer de importancia.

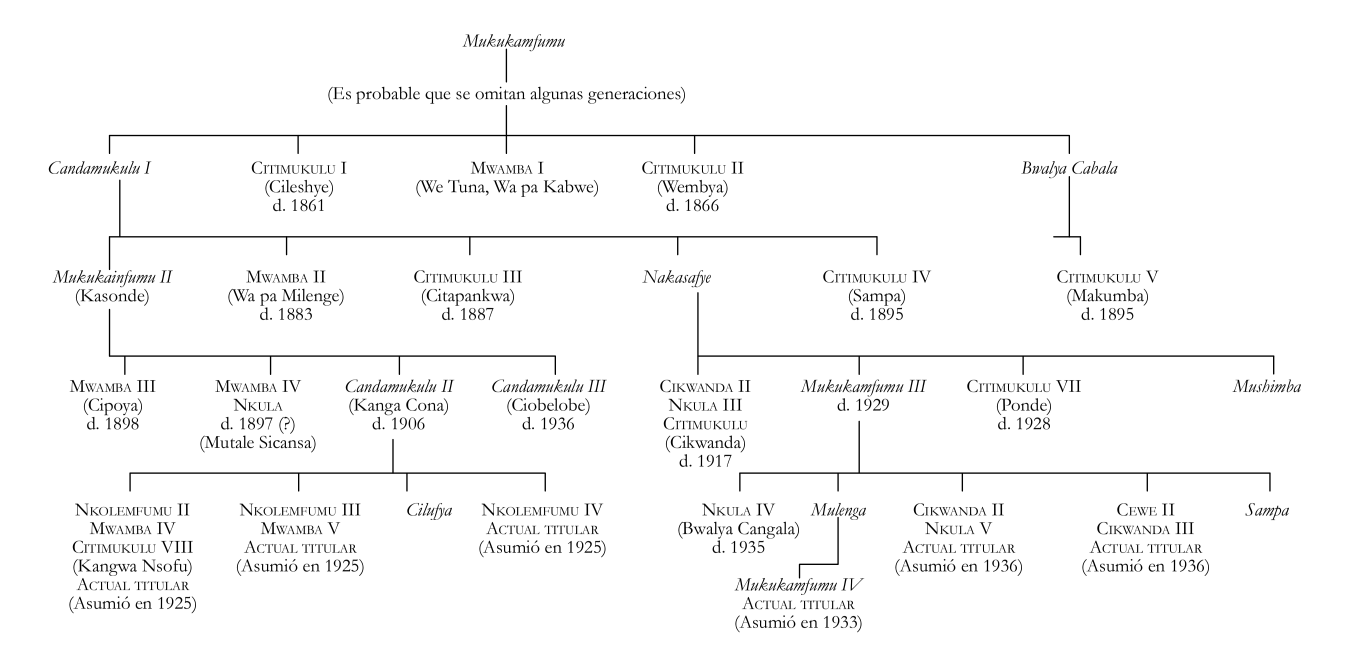
En casi todos los tipos de sucesión, ya se trate del nombre y el espíritu de un difunto o de su cargo, por lo regular hay dos o tres potenciales herederos, y aunque existen ciertas reglas de prioridad, prácticamente nunca ha sido el caso de que un niño sea reconocido como heredero de la jefatura desde su nacimiento y que haya sido educado como tal, a diferencia de lo que ocurre en las tribus de Sudáfrica, donde el hijo mayor de la principal esposa forzosamente es el heredero. A un jefe bemba, u hombre común, le suceden sus hermanos en orden de edad, luego los hijos de sus hermanas y, si no los hay, sus nietos maternos. Las dificultades surgen cuando existe la alternativa entre un "hermano" mayor en la organización, que no es un descendiente directo, pero posiblemente el hijo de la hermana de la madre o un "hermano" aún más distante, y un joven, un sobrino materno que es el hijo de la hermana de la misma difunta con la que tiene, como ya vimos, lazos muy estrechos. Aquí el principio de la primogenitura entra en conflicto con el de la cercanía de parentesco, en el caso de una rama de una familia que haya existido durante tres o cuatro generaciones, y es probable que en estos casos sea nombrado el heredero más cercano, a menos que sea manifiestamente inapropiado, cuando el "hermano" más distante o un

"sobrino materno" es elegido. Nunca he oído de un caso donde se haya nombrado a un tutor para un joven, como sucede en aquellas tribus bantúes donde se sabe quién es el heredero al trono desde el momento de su nacimiento.

La situación es más complicada en el caso de sucesión al cargo de jefe, ya que por costumbre de heredar una gran jefatura territorial tras otra, dentro de la familia inmediata, del soberano se ha venido desarrollando la tradición de que el ocupante del cargo de mwamba debe seguir siempre ocupando el de citimukulu, cualquiera que sea la prioridad que dicte el parentesco. Esta exigencia fue presentada en la última disputa por la sucesión (1925) y normalmente la apoyan los funcionarios del gobierno que desde luego prefieren un sistema de sucesión bien definido a tener que discutir los derechos de candidatos rivales, lo que al parecer era el procedimiento antiguo. También se está haciendo cada día más evidente una tendencia para que algunos de estas jefaturas más grandes se limiten a subjefaturas de la principal línea real, a diferencia de subjefaturas que casi siempre se otorgan a los descendientes de ramas locales del clan cocodrilo, es decir, jefaturas de mwamba. Este crecimiento y separación de diferentes sublíneas o casas del clan real al parecer fue constante en el pasado. El diagrama de la actual rama central de los *bena ŋyandu* debe aclarar la situación. Se verá que el primero y el segundo citimukulu de estos linajes eran parientes y que les sucedieron otro par de sus propios hermanos: citimukulu III y IV, hijos de la hermana mayor del primer gobernante, candamukulu. La soberanía pasó luego a la línea de una hermana menor, Bwalya Cabala, y según la tradición el sobrino materno mayor de citimukulu III y IV –en aquel momento investidos con el título de mwamba–, por varias razones se negó a aceptar el título. El título pasó a otro par de hermanos en sucesión, citimukulu VI y VII, los hijos de una hija menor de candamukulu, Nakasafye. De ahí el sonado conflicto de 1925 al cual nos referimos hace poco, entre Kanyanta, ahora citimukulu, y el nieto de la hermana

de su abuela materna, Bwalya Cangala, en aquel momento ocupando el título de Nkula y catalogado como el hermano clasificatorio de Kanyanta. Bwalya pretendía ser el sobrino materno del difunto jefe Ponde, y Kanyanta aseguraba que provenía de una línea más antigua, y que ahora estaba ya establecido que los mwamba siempre debían suceder a los citimukulu. El gobierno apoyó a este último demandante, pero parece que era mínima la diferencia entre los derechos legales de los dos rivales, y no se puso en movimiento a la muy compleja maquinaria destinada a resolver este tipo de cuestiones.

Este diagrama muestra claramente de qué manera ciertos cacicazgos se han insertado en diferentes líneas de parentesco más cercanas a los *bena ŋandu* aún durante las últimas cuatro generaciones, por ejemplo, la jefatura mwamba, la jefatura nkolemfumu, la jefatura mpepo en la línea de los jefes mukukamfumu, en la línea de Nakasafya, las jefaturas nkula, cikwanda y cewe. La separación entre estas dos ramas probablemente se ampliará más con el tiempo. En el caso de las subjefaturas de la periferia, esta separación fuera de las líneas de parentesco locales del clan real ha llegado aún más lejos. Para concluir, existen reglas definitivas para la sucesión, de acuerdo con la genealogía bemba, pero el tipo de sucesión matrilineal por lo regular, produce dos o tres posibles herederos y en el caso de las jefaturas más importantes hay un número de factores, distintos como el dominio que el jefe supremo ejerce sobre los ifyalo más importantes, el orden tradicional de sucesión a los diversos cargos, el sentimiento local en el caso de las subjefaturas y, finalmente, pero no de menor peso, las cualidades personales de los candidatos.



Sucesión en la rama central de la familia real. (Tomado de un registro realizado por E. B. H. Goodall, Gobierno de Kasama.)

Los varones se mencionan como Citimukulu y las mujeres como *candamukulu*. Dos o más títulos significan la sucesión consecutiva de dos o más cacicazgos. Citimukulu I designa al primero en importancia de este linaje en particular.

Funciones y prerrogativas de liderazgo

Las funciones de los líderes territoriales, es decir, los jefes y caudillos, parecen derivarse de dos fuentes: la posición de líder en un grupo de parentesco y su papel como representante de una línea de ancestros en un distrito dado. En el caso de un subjefe es imposible distinguir estos dos aspectos, mientras el último rasgo predomina en el caso del jefe.

El cabecilla

Se describe a los subjefes bemba diciendo que cuidan, mantienen o, en efecto, *ukuteka bantu* "pastorean a su pueblo". Como pariente más anciano que la mayoría de los miembros de la aldea, un subjefe es responsable de la disciplina de los niños y los jóvenes; escucha informalmente los conflictos y dirige algunas de las actividades económicas. Pocas son las actividades llevadas a cabo colectivamente por la comunidad, excepto la caza y la pesca, pero además de organizar estas actividades, un buen subjefe comienza cada nuevo proceso agrícola, y alienta y supervisa a los jóvenes. No hay muchos conflictos sobre la tierra en esta región y el subjefe no asigna solares individuales, pero en caso de conflicto escucha los alegatos. Se dice que "alimenta a su pueblo", y en realidad lo hace cuando es necesario, y brinda hospitalidad a los extranjeros.

El cabecilla de la aldea actúa en calidad de líder ritual. En tiempos antiguos, dedicaba un santuario de la aldea a sus propios antepasados y otro u otros a los jefes difuntos de la tierra. Así se hace todavía en regiones apartadas del país y creo que en la mayor parte de los lugares se reza a estas deidades tutelares, tengan o no santuarios. El cabecilla, al igual que el jefe, ejerce también influencia sobre la vida de la comunidad, por medio de su propia persona. Tiene que *ukukafye mpanga* "calentar la maleza" mediante un acto de cópula ritual con su esposa antes de que se puedan ocupar las chozas de una nueva aldea. Bendice las semillas para la siembra, las hachas para la tala y las primeras frutas.

Su fogón simboliza la vida de la comunidad como un todo, y se tendrá que encender ritualmente cuando lo exija la ocasión. Preside en los ritos adivinatorios especiales relacionados con las actividades de la aldea, tales como la fundación de una nueva comunidad o la muerte de uno de sus miembros, y bendice a los recién nacidos y a los enfermos.

En la jerarquía política, el cabecilla ocupa un lugar bien definido. Ningún bemba puede cultivar un terreno si no es miembro de un grupo de aldea, y el cabecilla es responsable de organizar el suministro del tributo y del trabajo que toda la comunidad tiene que pagar a algún jefe. Acompaña a sus aldeanos al tribunal cuando hay que presentar algún caso, y a menudo habla por ellos. Transmite a su pueblo las órdenes del jefe y, hoy en día, las del gobierno. Sus prerrogativas son pocas. Como cabecilla de un grupo de parentesco, puede exigir los servicios personales de sus parientes más jóvenes, así como un día de trabajo de su gente en el primer día de tala de árboles y de siembra. Siempre recibe su tributo en cerveza o en carne. Pero, aparte de estos escasos privilegios económicos, lo que más valora un cabecilla bemba es probablemente su puesto de autoridad, su pequeño séquito y el favor de su jefe.

Las sanciones que apuntalan su autoridad hoy en día son principalmente su popularidad, junto con la fuerza de su sentimiento de parentesco y la creencia de los bemba en que es peligroso permitir que un pariente de edad avanzada muera ofendido. Antes, sus poderes sobrenaturales eran una fuente de poder, pero hoy se han reducido mucho, y debe reconocerse que las fuerzas que mantienen la cohesión de una aldea no son muy firmes. Un cabecilla teme constantemente que su pueblo se aparte de él.

El jefe

Las funciones de los diferentes tipos de jefe difieren solamente en grado. Se dice que todos tienen que cuidar a su pueblo, "trabajar la tierra" y, hablando de sus poderes sobrenaturales, *ukufunga mate*

"escupir bendiciones sobre la tierra". Sus obligaciones políticas consisten en la administración de sus capitales y de sus territorios en general. Una gran umusumba significa muchas idas y venidas, suficientes trabajadores para empresas conjuntas, un gran panel de consejeros para casos en la Corte, muchos mensajeros para mantener el contacto con las aldeas circundantes; en pocas palabras, la posibilidad de mantener en movimiento la maquinaria tribal. Para mantener y aún aumentar tal comunidad con su popularidad y su reputación de generosidad es una de las importantes tareas políticas del jefe. También tiene que mantener el contacto con la gente muy dispersa de su icalo y nombrar nuevos cabecillas, fusionar viejas comunidades y tomar decisiones en la selección de herederos a antiguos títulos. De su éxito en estos últimos deberes depende en gran medida la integración de su pueblo como unidad política.

Como autoridad judicial, el jefe preside su Corte con consejeros seleccionados de su aldea, y antes solamente él podía escuchar las acusaciones de brujería y, en el caso de los jefes territoriales más importantes, aplicar al acusado la prueba del veneno, *mwafi*. En la esfera económica, inicia las actividades agrícolas llevando a cabo las ceremonias habituales antes de que comiencen; cultiva grandes huertos con la ayuda de labor tributaria gracias a la cual puede abastecer amplios graneros y así encontrar medios para alimentar a su séquito; administra directamente ciertas empresas de pesca y de caza, y supervisa y dirige el trabajo en los huertos de los miembros de su propia aldea.[19]

Los deberes rituales de un jefe consisten en la observancia de los tabúes para la protección de su propia persona y la seguridad de las reliquias sagradas a su cargo, y la ejecución de varios ritos en nombre de su icalo, en el caso del jefe supremo, para toda la tribu. Estos últimos consisten en ritos económicos, la tala de árboles, la siembra,

[19] Véase A. Richards, *Land, Labor, and Diet in Northern Rhodesia*, cap. XIII. El autor hace una relación completa de los poderes económicos del jefe.

las ceremonias de las primicias, ejecutados en casos de calamidades nacionales y antiguamente, para el éxito en las guerras. Antaño, tenía la obligación de proteger al pueblo de los brujos y acostumbraba a emplear a un doctor especial en su Corte para destruir con fuego los cuerpos de los que habían sido encontrados culpables de este delito.

Antes, el jefe organizaba expediciones militares, aunque él no necesariamente tomaba parte en la lucha. Como decía un jefe: "Si nos mataran, todo el icalo se desmoronaría". El gobernante tenía en su séquito a ciertos capitanes militares, podía movilizar a los hombres para luchar, dirigir desde lejos a sus operaciones, y preparar la ejecución de la magia de guerra para el éxito antes de la batalla y después para la purificación de la mancha de sangre.

Las prerrogativas del jefe consisten en su derecho sobre la labor de su pueblo, que está obligado a dedicar unos días a un trabajo como tributo cada año, y a responder en el caso de repentinas demandas de ayuda cuando sean requeridas; también el derecho a tributo en especie, pagado por lo regular en forma de un presente anual de cerveza o cereales y parte de la caza.[20] Gracias a su tributo, puede pagar a sus consejeros, sirvientes, trabajadores y anteriormente a sus guerreros. Antes mantenía derechos a ciertos monopolios, tales como el de colmillos de marfil, sal de los grandes depósitos en Mpika y escopetas y telas compradas a los árabes. Se le entregaban los esclavos y el botín capturados por el ejército; y por diversos delitos mandaba esclavizar a algunos de sus propios hombres. Aparte de estas prerrogativas económicas era merecedor de una deferencia enorme, casi abyecta, y tenía la satisfacción de ver crecer su séquito, incrementar su autoridad y que se reconociera su poder sobre la vida y la muerte de sus súbditos.

Las sanciones que apuntalaban la autoridad de un jefe son numerosas y antes eran aun mayores. Ya se ha descrito la más importante: la creencia del pueblo en la descendencia de sus gobernantes de una

---

[20] Todas estas obligaciones son más difíciles de hacer valer hoy en día.

larga línea de ancestros y los poderes sobrenaturales que, se creía le habían sido transmitidos. Aparte de esto, una reputación de generosidad y un sistema por el cual el adelanto era posible obtenerlo solamente por medio de favores reales, creaban lazos muy estrechos entre él y su pueblo. Anteriormente, mucho de su poder yacía en la fuerza. Un jefe practicaba mutilaciones bárbaras a quienes lo ofendieran, dañaran sus intereses, se burlaran de él o de sus parientes o le robaran a sus mujeres. Algunos de estos hombres y mujeres mutilados sobreviven aún hoy en el país bemba. El mando sobre el ejército y sobre el abastecimiento de armas está también en manos del jefe, y no hay duda de que, en gran medida, la grandeza del *bena ŋandu* se basaba en el miedo. El pueblo explica que la familia real recibió el nombre del cocodrilo porque "son como cocodrilos que alcanzan a la gente común y las despedazan con los dientes".

La maquinaria del gobierno

Dentro de cada distrito hay una serie de funcionarios, mensajeros, etcétera, que llevan a cabo las actividades del gobierno y las diferentes formas del ritual de las cuales depende el poder del jefe. Algunos de ellos son seguidores personales del jefe, promovidos por él gracias a su especial lealtad –es decir, *bafilolo*, *basano*–, mientras que otros son funcionarios hereditarios, que son más independientes de los favores de su gobernante –es decir, *bafilolo* y *bafingo*–. Todos estos distintos dignatarios se pueden clasificar bajo ciertos rubros funcionales:

Administrativos

Esta categoría incluye a los funcionarios ejecutivos encargados de los negocios en la umusumba y a los responsables de que se cumplan las órdenes del jefe en el icalo sin límite. Dentro de la capital,

los más importantes son los jefes de división, bafilolo, quienes son nombrados entre los amigos personales del jefe. Se encargan de mantener la paz en la aldea, organizan el trabajo tributario desde la capital, asignan tierra para el cultivo –lo que frecuentemente es necesario en las poblaciones más grandes–, proporcionan hospedaje a los visitantes –tarea importante en la capital– y actúan como un panel de consejeros en todas ocasiones (véase más adelante Jurídicos). Aparte de estos viejos hay en la umusumba cierto número de cortesanos y antes había jóvenes, *bakalume ba mfumu*. Muchachos, por lo general, miembros del clan real, eran y son mandados a la Corte para educarse ahí y al parecer algunas familias permanecen como cortesanos por varias generaciones. Todos ellos actúan como mensajeros, asistentes, y antes también se desempeñaban como verdugos.

La principal dificultad de todo el país era mantenerse en contacto con las aldeas dispersas. Los bemba no tienen una asamblea general como el *pitso* de los pueblos sotho o la *libandla* de los nguni. Son los mensajeros quienes tienen que llevar las órdenes del jefe a sus aldeas. A otros funcionarios se les pide reclutar a los trabajadores de tributo y exigir para el jefe cerveza o productos, y aprehender a los delincuentes. Como algunas aldeas se encuentran hasta a sesenta millas de la capital, se pierde mucho tiempo en ir y venir, y aun con la introducción de la bicicleta todavía se requiere un gran número de mensajeros de diferentes tipos. Antaño, cortesanos y parientes jóvenes del jefe se encargaban de estas tareas. Hoy, existen entre cuatro y doce mensajeros uniformados, *kapasus*, y por lo demás escasea este servicio.

Militares

En esta tribu no existía una organización militar general, pero cada Corte tenía uno o dos capitanes anexados, los *bashika*. Algunos de éstos lo obtenían por herencia, con funciones rituales relacionadas

con la magia de guerra, otros eran nombrados a voluntad del jefe. Ahora cumplen la función de mensajeros de especial confianza.

Jurídicos

La Corte bemba no tiene una composición definida, aunque la costumbre dicta su funcionamiento. En la Corte de los jefes menores atienden los ancianos de la aldea, mientras que los bafilolo actúan como consejeros en las *imisumba* grandes. Los casos se pueden apelar del subjefe al jefe, del jefe al soberano y si se presenta un caso extremadamente difícil, el citimukulu puede llamar de sus aldeas a algunos de los sacerdotes o consejeros hereditarios (los bakabilo, véase adelante). Cada parte interesada lleva sus testigos, que son guiados por los bafilolo. El anciano presente da palmadas, cuando cada punto se presenta para señalar el reconocimiento de la Corte y el jefe al final resume el caso y dicta la sentencia. Los consejeros intervienen cuando se les pregunta acerca de un problema de precedencia o de ley, e influyen sobre la decisión final del jefe, con miradas sombrías o alternativamente aplaudiendo con entusiasmo.

Consejeros

No existe un consejo o una asamblea de todos los varones adultos de la tribu para ocasiones especiales, como entre los bantúes del sur. Los subjefes tienen como consejeros a un grupo de ancianos y parientes de la aldea, mientras que los jefes territoriales más grandes tienen funcionarios –cuyo cargo heredaron– quienes combinan las funciones políticas y judiciales con las rituales. En el caso del soberano, estos funcionarios –los bakabilo– suman entre treinta y cinco y cuarenta, y forman un consejo que le asesora en asuntos especiales de Estado. Se ha dicho que los bakabilo tienen una genealogía tan extensa como la del propio jefe y en muchos casos poseen reliquias

sagradas propias. El poder de estas reliquias es tan fuerte que no se le permite al citimukulu pasar por sus aldeas, por temor a que una jefatura dañe a otra. Los bakabilo están exentos de tributo, llevaban antes un penacho especial y aún hoy exigen un respeto especial comparable al que se le da al jefe cuando viaja por el país. Se llaman a sí mismos *fwe babemba* "nosotros, los babeaba", no se les permite salir del territorio central, Lubemba, por largos periodos, deben ser enterrados dentro del distrito real y conservar tabúes sexuales similares a los del jefe. Al momento de tomar el cargo se realiza una ceremonia especial, de ascenso y son enterrados de acuerdo con los ritos especiales. Están divididos en grupos según el orden de llegada de sus antepasados al país, y cada uno ocupa un cargo especial basado en los privilegios de su antepasado original, por ejemplo, el cuidado del tambor real, el derecho a permanecer sentado en presencia del jefe, o la tarea de llamarlo por la mañana dando palmadas fuera de su puerta.

Las principales obligaciones de los bakabilo son rituales, a ojos de los nativos, como ya ha sido descrito. Ellos son los responsables de las ceremonias en los santuarios de las reliquias sagradas y toman posesión del babenye cuando muere el jefe. Son los únicos que pueden purificar al jefe de la contaminación de las relaciones sexuales, para que sea capaz de entrar a su santuario de reliquias y ejecutar ahí los ritos necesarios. Tienen pleno dominio de las ceremonias de ascenso del jefe supremo y de jefes de territorios mayores, y algunos de ellos son los ya mencionados bafingo, los sepultureros hereditarios del jefe. Aparte de esto, cada *mukabilo* individual tiene su propia obligación o privilegio ritual menor, como encender el fuego sagrado, o forjar la hoja de la hoz con la que se excavarán los cimientos de una nueva capital.

Aparte de sus obligaciones sacerdotales, los bakabilo actuaban como regentes a la muerte o ausencia del jefe, y cualquier asunto relacionado con la sucesión u otra cuestión de importancia tribal se presenta ante los bakabilo; todas las grandes ceremonias que presencié en la capital del jefe fueron ocasión para tales discusiones.

El procedimiento es complejo, pero es un método efectivo de deliberación. El jefe supremo manda a dos mensajeros especiales hereditarios, también bakabilo, para presentar el caso ante el consejo. Los miembros de mayor antigüedad hablan y si se presenta una complicación remiten el caso al sacerdote principal del país, el *cimba*, quien se sienta aparte con su propio séquito, y decide en asuntos de precedencia tribal o sugiere que se formulen las decisiones que se llevarán al jefe. Algo de las discusiones se llevan a cabo en *cibemba* arcaico.

La importancia del consejo de los bakabilo estriba en el freno que tiene sobre el poder del soberano. Sus cargos son hereditarios, y no pueden ser depuestos a voluntad. Según la tradición, dos o tres bakabilo fueron expulsados del país en tiempos pasados por su orgullo arrogante, y en 1934 el cimba fue depuesto de su oficio, pero sólo después de que la tribu había aguantado una especie de megalomanía durante muchos años. Por otra parte, la ira del jefe no puede alcanzar al bakabilo, y ejerce una influencia saludable sobre él, al negarse a ejecutar funciones rituales que son indispensables para la condición del jefe.[21]

Otros asesores son los parientes cercanos del mismo jefe. Ellos no participan en las discusiones relacionadas con la sucesión al cargo de jefe, pero constantemente reciben información acerca del desarrollo de los diferentes asuntos. La madre del jefe supremo y el *makassa* "el hijo mayor del jefe" desempeñan un papel importante en este asunto. Tal parece que en el pasado, los miembros mayores de la familia real intervenían en ocasiones cuando un jefe se portaba demasiado ultrajante, por ejemplo, en el caso de un subjefe fyanifani, atacado aparentemente por una especie de sed de sangre. La historia nos cuenta que fue cesado de su cargo.

---

[21] En 1934, encontré al jefe supremo viviendo en unas chozas de paja. No podía edificar su nueva aldea porque los bakabilo, indignados por su comportamiento, se habían negado a celebrar la ceremonia de fundación de la nueva comunidad.

En pocas palabras, el sistema de gobierno bemba no es democrático en nuestro sentido de la palabra. El anciano plebeyo tiene menos derechos de opinar sobre problemas tribales que entre los zulúes, suazi o aun algunos de los pueblos sotho. Los asuntos del icalo están en manos de un cuerpo de consejeros hereditarios cuyos cargos, así como la mayor parte de sus deliberaciones son secretos. Lo que me impresionó, sin embargo, fue el sentido del bienestar tribal, la sensibilidad para los asuntos tribales que mostraron estos bakabilo, y que fueron sumamente capaces de discutir y de adaptar hábilmente algún viejo precedente tribal a las condiciones modernas. Su fuerza, en lo tocante al gobierno tribal de hoy es su *esprit de corps* y su sentido de responsabilidad; su flaqueza, que a los ojos del pueblo y del gobierno su función es, principalmente ritual.

La integración de la tribu

La integración de la tribu depende principalmente del sentimiento de cohesión tribal y de lealtad al soberano, y los medios por los cuales las actividades de los diferentes distritos están sometidos a un solo control en este grupo tan disperso. Los dogmas del parentesco prueban una y otra vez ser la base del sentimiento tribal y de la lealtad ofrecida a los jefes supremos y territoriales. En otras tribus bantúes existe una organización para toda la tribu, como el sistema de regimientos de los nguni, que aparentemente actúa como fuerza integradora. Hay también formas de ceremonial público en las que todos los varones adultos de la tribu o todas las clases guerreras se reúnen. Por ejemplo, las ceremonias de las primicias de los suazi o los zulúes en tiempos anteriores. Las grandes asambleas tribales de la mayor parte de los pueblos de África, de las que se dice que todos participaban, en realidad debieron ser asambleas muy grandes, y en ellas se fomentaba la lealtad a la tribu. Como ya se ha mostrado, entre los bemba, gran parte

del ritual tribal es secreta, y el consejo de asesores está compuesto por lo que se puede llamar una casta aristócrata. Si los bakabilo se reúnen sentados al aire libre en la capital, como presencié, utilizan deliberadamente una lengua arcaica para que la gente común no los entienda. No es una ocasión para lucir una oratoria florida o las artes de la demagogia. Por otro lado, antes a los jefes bemba se les consideraba casi divinos y la creencia en sus poderes sobrenaturales sigue siendo lo bastante fuerte como para asegurar la integración de la tribu. El carácter sagrado de las ceremonias reales se debe en gran medida a que son secretas y a que solamente personas de la descendencia correcta pueden participar en el ritual. Aparte de algunos habitantes de la capital, la gente común no asiste a las ceremonias, pero aprecia su carácter secreto y habla despectivamente de los bisa y las tribus vecinas que tienen ritos menos complejos. El número de bakabilo, dispersos en el icalo del jefe y cada uno con sus propias funciones rituales, a veces desconocidas por sus propios compañeros también aumenta la fuerza de todo el sistema ritual. Cada uno insiste en que *su* parte es absolutamente esencial para el bienestar de la tribu, y su propia comunidad está convencida de esto. Otro factor integrador es la fe en la ascendencia real y la presencia en la sociedad de tan gran cantidad de hombres y mujeres que pretende tener el rango de jefe. Se encuentran dispersos por todo el país, generalmente a cargo de las aldeas, y como es natural apoyan a los jefes de los cuales deriva su poder.

En lo que se refiere a las actividades de los diferentes ifyalo, hemos visto que son unidades autosuficientes y que no existe una tradición de reuniones regulares de los líderes de icalo. Se encuentran unidos por la autoridad del soberano, que actúa como juez en su tribunal de apelaciones, y los lazos entre los varios Estados minúsculos se deben a la estrecha relación de parentesco de sus respectivos jefes. Los mensajeros van constantemente de una corte a otra para averiguar acerca de asuntos de parentesco, los hijos de un jefe son enviados a la capital de otro jefe para ser educados, los jefes mismos

toman posesión de cargo primero en un icalo y luego en otro, y ni siquiera el citimukulu toma decisiones importantes rituales o políticas sin antes consultar a sus "hermanos", los grandes jefes territoriales.

Pero, una vez más, el ritual es una de las grandes fuerzas integradoras. El citimukulu puede iniciar una serie de sacrificios, *ulupepo lukalamba*, que empiezan en sus santuarios y se dispersan a todos los templos del país. Los bakabilo son mandados de Lubemba para enterrar a cualquiera de los más importantes jefes territoriales que muera en su ifyalo e instalar al nuevo heredero. El soberano reza por lluvia en las raras ocasiones en que esto es necesario, en nombre de la tribu entera. Así que, para fines rituales, a pesar de los pleitos y celos entre las diferentes líneas de la familia real, se puede decir que todo el país bemba actúa como un todo y que está consciente de su unidad. Si el jefe supremo se convirtiera al cristianismo antes de que las instituciones políticas de esta tribu se hubieran adaptado considerablemente, es mi opinión que la cohesión tribal se debilitaría mucho ya sea temporal o permanentemente.

Cambios poseuropeos

La llegada del gobierno británico al norte de Rodesia cambió de inmediato la posición del jefe bemba y su maquinaria política, y lo sigue haciendo en más aspectos. Algunos de estos cambios se deben a la introducción de nuevas autoridades en el área, funcionarios gubernamentales, misioneros u otros europeos, que han sustituido al antiguo personal bemba, han dividido la esfera de autoridad o han introducido una concepción completamente nueva de las funciones del gobierno. Otras modificaciones parecen haber resultado del cambio de las condiciones económicas, sobre todo la introducción del uso de dinero, la institución del trabajo asalariado y la oferta de

oportunidades para ganar dinero en empresas industriales fuera del territorio. Tales factores, sobre los cuales por lo regular la administración tiene poco control directo, han inevitablemente afectado la posición del jefe bemba. Han alterado la concepción popular de autoridad, han destruido completamente la base de trabajo de la cual dependía el poder del jefe, y la antigua correlación entre la autoridad política, los privilegios económicos y la fuerza militar.

Los efectos totales de la dominación blanca sobre la organización política bemba no han procedido en su totalidad, pero se deben señalar algunos de los cambios producidos por la introducción de una nueva maquinaria de gobierno, por ejemplo, la alteración del equilibrio entre el antiguo sistema tribal y el resultante debilitamiento de las relaciones personales entre súbdito y jefe de las cuales dependía toda la estructura de la autoridad. La manera más sencilla de hacer esto será describir la situación reinante cuando los europeos empezaron a adueñarse de la administración del país, y luego comparar esta situación con la producida por la introducción de un sistema modificado de gobierno indirecto (Indirect Rule) en 1929.

Las nuevas autoridades introducidas

En 1900, el noreste de Rodesia fue puesto bajo el control de la Compañía Británica de África del Sur (British South Africa Company) por orden en consejo, después de que sus funcionarios habían establecido puestos en o cerca del país bemba en Kasama, el actual centro administrativo de la provincia septentrional de Rodesia del Norte, en 1899, y en Mirongo, cerca de lo que hoy es Chinsali, en 1896. Esta administración continuó hasta 1924, cuando el Ministerio de Colonias (The Colonial Office) asumió el control. La fuerza superior de la nueva administración debió haber sido inmediatamente visible para los bemba, considerados una tribu feroz y guerrera antes de la llegada de los blancos. Los funcionarios de la Compañía tenían

mejores armas. Inmediatamente intervinieron en una disputa sobre la sucesión de la jefatura de Mwamba, entonces vacante, y nombraron a su propio candidato en lugar de su tío materno que intentaba ocupar el título por la fuerza. Una por una, las funciones de los antiguos jefes pasaron a las nuevas autoridades. Se introdujeron nuevos tribunales y, aunque algunos elementos del derecho consuetudinario fueron administrados por los europeos, y aquí como en otras partes, las costumbres consideradas "repugnantes a la justicia y la moral naturales" fueron prohibidas; esta categoría, sin embargo, era tan enorme[22] que para los nativos debió parecer como la introducción de un código enteramente nuevo. Se consideraron delitos, por ejemplo, matar elefantes y animales de caza, construir trampas para cazar y usar las fundiciones de hierro primitivas. También se modificaron los castigos por delitos. Se sustituyó la mutilación a manos de los jefes, la esclavización y la compensación pagada a la parte dañada, por encarcelamiento, azotes, multas pagadas al gobierno colonial y la pena capital. También surgieron nuevas exigencias sobre los bienes y servicios de los nativos, como la del impuesto a las chozas, *hut tax*, de tres chelines y seis peniques, cambiado posteriormente por el impuesto de nómina, *poll tax*, que ahora asciende a siete chelines y seis peniques, y el reclutamiento de nativos como cargadores, constructores de caminos, etcétera pagados por el gobierno. La administración de la Compañía reconoció a los jefes bemba y en 1916 definió más exactamente su autoridad,[23] pero su papel siguió siendo en general el de funcionarios ejecutivos, habiendo perdido la mayor parte de su autoridad y sus privilegios, como la posesión de esclavos y de

---

22 Por ejemplo, acusaciones de brujería, asesinato con fines rituales, el uso de ordalías para determinar la culpabilidad, etcétera.

23 Véase Sir A. Pim y S. Milligan, *Report of the Commission Appointed to Inquire into the Financial and Economic Position of Northern Rhodesia*, Colonial Reports, núm. 145, 1938, p. 179.

armas, el derecho de mutilación, el poder de administrar el oráculo de veneno, y la recolección de marfil.

Las sanciones del poder de la nueva administración eran, creo yo, a los ojos de los nativos, su fuerza militar y el hecho de haber superado a los antes poderosos jefes bemba; posteriormente, el haber adquirido nuevos valores económicos, y a su riqueza aparentemente interminable.[24] Pero hablando con nativos mayores se nota hasta qué grado la pauta de temor y lealtad personal dada a los antiguos jefes ha sido transferido con pequeñas modificaciones a las nuevas autoridades. Se usan los mismos términos para ambos: existe la misma suposición de que el impuesto, las leyes de caza y aún el trabajo asalariado de los nativos son exigencias que hace el gobierno para su propio engrandecimiento, como en el caso del tributo pagado a los jefes en tiempos pasados.[25] Rige casi la misma creencia en la completa omnipotencia de los gobernantes y una expectativa similar de acciones arbitrarias repentinas, aun cuando noté que los funcionarios notoriamente amables y comprensivos parecían estar interesados. No es exagerado decir que cada estación del gobierno es, en efecto, una capital nativa o umusumba. Cada una tiene su funcionario de distrito, una autoridad muy similar a la del jefe con un séquito a quien la lealtad puede significar avance y al que se le ve con temor y temor al mismo tiempo. Cada estación tiene su cuerpo de mensajeros y policías y emplea sus propios trabajadores.

---

24 Indígenas ancianos parecían prestar más atención a la ferocidad de los funcionarios coloniales, *ubukali*, mientras que los jóvenes se fijaban más en la riqueza del gobierno.

25 Es muy común que los ancianos, al hablar de sus hijos que han sido reclutados o han ido voluntariamente a trabajar en las minas, digan que "han sido cogidos por el gobierno" y, cuando hablan de sus posibilidades de vender la cosecha, dicen que "el gobierno se apodera de su comida".

Los misioneros también deben ser vistos como nuevas autoridades establecidas en la tribu. Los padres blancos entraron al país bemba inmediatamente antes de la administración de la Compañía y establecieron su primer puesto cerca de Kasama, en el corazón del país bemba. Se puede decir que todavía dominan este distrito central, aunque la Iglesia de la Misión Escocesa y la Sociedad Misionera de Londres también operan en otras regiones. Cada estación misionera diferente se puede considerar como una umusumba. Muchas de ellas son grandes instalaciones, con catedrales enormes e impresionantes. Poseen y cultivan tierras, atraen a una congregación, en sus tierras tienen aldeas que son consideradas como "pueblos de la misión", así como las *bena musumba* son consideradas como los seguidores personales de un jefe. Cada sociedad ha introducido lo que, a ojos de los nativos, es su nuevo código de leyes, a menudo diferentes de las del gobierno y a las de los jefes; así, por ejemplo, la mayoría de las misiones prohíbe la poligamia, algunas prohíben el divorcio, otras el consumo de cerveza, el baile o las ceremonias religiosas de diferentes tipos. A los ojos de los nativos existen ciertas reglas bien conocidas que unen a los miembros cristianos de la comunidad y que a veces los llevan a estar en conflicto con las demás autoridades de la sociedad, el funcionario de distrito y el jefe, y ha surgido una nueva categoría de delito, conocida como *fya busenshi* "cosas paganas" o *fya kale* "cosas del pasado" que parecen ser fuertemente condenables.[26]

Aparte de sus propios aldeanos, las sociedades misioneras también ejercen autoridad sobre feligreses cristianos dispersos por casi todas las comunidades del territorio, y su control sobre estos "súbditos" distantes puede ser, en algunos casos, tan fuerte como el de los jefes anteriores. Al menos en las misiones católicas romanas, se registra a

---

[26] Eso es evidentemente una injusticia para el misionero moderno, que a menudo es uno de los primeros en intentar alentar el interés y el respeto a la costumbre indígena.

cada recién nacido de padres cristianos, y llegado el momento adecuado se le llama para educarlo, sin importar qué tan lejos viva. Cada aldea recibe constantemente las visitas de profesores y evangelizadores nativos ambulantes, así como de los propios misioneros blancos.

Muchas son las sanciones que apuntalan la autoridad de los misioneros. Por el lado positivo, su enseñanza y su modo de vida inspiran una nueva lealtad y una nueva oportunidad de avanzar, y su propia personalidad frecuentemente inspira admiración, afecto y lealtad personal. Por el lado negativo, está la introducción de una nueva sanción sobrenatural por lo menos tan poderosa como la que sustentaba la autoridad del jefe,[27] y la amenaza de retirar a los miembros cristianos de una comunidad cuyo jefe o miembros prominentes violan la ley cristiana. En muchas aldeas de afiliación católica romana esto funciona como una poderosa medida disuasiva, ya que la disgregación de todo el asentamiento puede ser la consecuencia inevitable en tales circunstancias.

No hay otros cuerpos organizados de europeos en esta área, por ejemplo, ningún grupo grande de granjeros o colonos. Sin embargo, podemos decir que todos los europeos se encuentran en una posición de autoridad. Todos disponen de la sanción de la riqueza, y el poder de emplear a un séquito. Todos tienen un alto estatus social que les permite dirigirse a un jefe como su igual o, más frecuentemente, como su inferior, y los indígenas piensan, con o sin razón, que todos recibirán el apoyo de los oficiales administrativos, aunque sea injustamente.

Además de estas nuevas autoridades introducidas en la arena política, el poder del jefe bemba queda inevitablemente reducido por su

[27] El miedo a las llamas del infierno o, en el caso de los indígenas más viejos y menos educados, el temor a maldiciones que creen que han sido pronunciadas por los misioneros, basándose en frases como "Dios te castigará si te comportas así". Ese miedo es casi inevitable en una zona donde se cree que los jefes poseían la capacidad de convertir sus maldiciones en realidad.

situación económica deteriorada constantemente desde los primeros días de la ocupación europea. En comparación con cierto número de potentados africanos, los gobernantes bemba nunca destacaron por su riqueza: su país es pobre. No son dueños de ganado que se pueda convertir en dinero en las condiciones modernas, y el marfil de su país ya no les pertenece, como tampoco los derechos mineros. La tierra ya no tiene valor comercial, y los salarios que los jefes reciben siempre han sido modestos en comparación con el ingreso del jefe supremo de los barotse.[28] Además de esto, el servicio del cual dependían los jefes bemba se ha reducido a la mitad o menos debido a la ausencia de hombres en las minas, y lo que queda a menudo no se los dan de buena gana. Aparentemente estos jefes nunca habían impuesto multas a la Corte regularmente, según la costumbre de los ganaderos bantúes, y todavía no gravan las ganancias de los hombres que trabajan en las minas, como sucede en algunas partes del sur de África.

En vista de estos hechos se puede preguntar cómo el poder del *bena ŋandu* sobrevivió hasta 1929, cuando se hizo un esfuerzo determinado por restaurarlo. Parcialmente debido a su estructura de parentesco directo pero también, creo yo, gracias a la fuerza de las creencias sobrenaturales en que se apoyaba en gran medida su autoridad. Estas creencias fueron ciertamente debilitadas con la introducción de la fe cristiana y la prohibición y el combate a muchos rituales tribales, pero hoy no es posible verlas como meros elementos supervivientes. Hasta los jóvenes son afectados por estas creencias. Por las mismas razones, los tribunales de los jefes continuaban funcionando junto con los del comisionado de distrito, a pesar del no reconocimiento por treinta años o más. Los nativos llevaban a los tribunales de los jefes los casos que, según creían, no iban

[28] El jefe barotse recibe un subsidio anual de 1 700 libras, más 850 libras de la British South Africa Company y 1 500 libras de los aserraderos del Zambesi, en comparación con las sesenta libras que recibe al año el jefe supremo bemba.

a entender los magistrados europeos, por ejemplo asuntos rituales, casos que tenían sus raíces en la historia pasada y ciertas acciones civiles. Así, subsistieron algunas funciones que la gente pensaba que el jefe bemba podía desempeñar mejor que todas las nuevas autoridades blancas, además de la gran tradición histórica detrás de su autoridad.

Los efectos de las Ordenanzas de 1929. Una variedad de gobierno indirecto fue introducida en Rodesia del Norte con las Ordenanzas de Autoridad Nativa y Juzgado Nativo de 1929, mientras que una posterior Ordenanza de 1936 extendería más aún el poder de las autoridades instituidas entonces y lo definiría con mayor precisión. Por medio de estas medidas los jefes, y en algunos casos consejos de jefes, quedaron constituidos como autoridades indígenas. Recibieron jurisdicción sobre un determinado territorio y se les exhortó a emitir órdenes en materias de higiene, agricultura de quema, traslado de los nativos, constitución de aldeas, etcétera. También fueron reconocidos los tribunales indígenas, que recibieron jurisdicción en todos los casos menos los que implicaban brujería, asesinato, asuntos relacionados con europeos, etcétera. Los jefes recibieron un salario, en las condiciones actuales modesto y bastante insuficiente para cubrir las necesidades de un administrador en la actualidad[29] y, sin embargo, a los ojos los indígenas, no acostumbrados a ver grandes sumas de dinero, esto constituyó una sólida prueba de la disposición positiva del gobierno, y como tal fue frecuentemente descrito. También se unieron a los tribunales los empleados y *kapasus* "mensajeros" con bajísimos

[29] Citimukulu recibe sesenta libras al año, Mwamba cincuenta libras, los demás jefes proporcionalmente menos. Para detalles que muestran lo insuficiente de estas sumas, véase A. Richards, "Tribal Government in Transition: The Babemba of North-Eastern Rhodesia", *Journal of the Royal African Society*, vol. 34, núm. 137, octubre,1935, pp. 1-26.

salarios. Los nativos no recibieron control sobre las finanzas hasta recientemente (1936), cuando se establecieron tesorerías nativas.[30]

Hasta donde pude yo juzgar,[31] esta nueva política contribuyó mucho a restaurar el prestigio personal de los jefes. Hasta cierto punto, el apoyo evidente del gobierno compensó la pérdida de una autoridad que estaba en gran parte basada en el ritual. La mayoría de los bemba se da cuenta claramente de que sus jefes siguen siendo meros sirvientes de la administración, y también se dan cuenta de que no pueden encarcelar ni impartir justicia en los casos más importantes y que sus fallos por lo regular son anulados en una apelación, pero me comentaron lo que a sus ojos eran señales evidentes de favores que sus jefes habían recibido de parte del gobierno. Como hemos visto, la maquinaria judicial de los bemba nunca desapareció realmente con la introducción de tribunales blancos, pero el reconocimiento legal de los tribunales de los jefes a través de la Ordenanza de 1929 ciertamente aumentó enormemente su prestigio. Los informes gubernamentales sucesivos han dicho que los nuevos tribunales indígenas están funcionando bien, y sólo se han recibido pocas quejas contra los jefes, por multas o cuotas por audiencias excesivos. Las quejas que yo escuché provinieron principalmente de indígenas educados, de otras zonas particularmente de Nyasaland que por primera vez se encontraron sujetos a la ley bemba. Los funcionarios de distrito hicieron grandes esfuerzos en el campo legislativo para restaurar la confianza en las autoridades indígenas y alentarlas no sólo a reanudar sus funciones gubernamentales perdidas sino también a asumir nuevas tareas, así como la expedición de órdenes en materia de higiene, etcétera. De hecho, en cuanto a la posición personal de los jefes

[30] La tesorería bemba tenía en 1938 un balance de 143 libras sobre un presupuesto total de 1 303 libras para dividir entre seis distritos véase Sir A. Pim y S. Milligan.

[31] Yo llegué al país al año siguiente de la introducción de estas medidas.

bemba se puede decir que el apoyo que recibieron de parte del gobierno produjo una paulatina mejora del estatus, agregada al miedo y al respeto que nunca habían perdido del todo. En muchos aspectos, su poder es sorprendente, dada su pobreza y su carencia de medios para reforzar cualquier decisión tomada, y la presencia en su territorio de otras autoridades, en mando de sus súbditos y, en particular, el que gran número de cristianos unidos por códigos que no tienen validez en los tribunales de los jefes.[32]

Aparte de la posición del jefe, es necesario analizar el sistema político en conjunto. ¿Hasta qué grado fue restablecida la antigua maquinaria gubernamental con la introducción de las Ordenanzas de 1929? Y, lo que es más importante, ¿se adapta dicha maquinaria a las nuevas necesidades de la tribu? La respuesta a esta pregunta es definitivamente "No". Todo el equilibrio de autoridad ha sido alterado, en parte por el cambio de la situación económica del jefe y en parte por la falta de reconocimiento gubernamental. Vimos que los funcionarios judiciales y ejecutivos de los cuales dependía el jefe se mantuvieron juntos por la esperanza de obtener recompensas y comida y en algunos casos, por virtud de sus funciones religiosas. Hoy, el jefe es menos capaz de alimentar a sus consejeros, principalmente por la decadencia del sistema de trabajo tributario. Ya no se considera obligado a distribuir dinero así como comida, y de todos modos no tiene suficiente dinero para remunerar adecuadamente a su gente. Así que, en el momento que se le pide que continúe con nuevas tareas administrativas se reduce el número de sus seguidores. He visto al citimukulu atender casos sólo con su escribano asalariado, y he visto al bakabilo desbandarse en medio de una discusión de asuntos importantes por

[32] Algunas de las sociedades misioneras han seguido la política gubernamental y han invitado a los jefes a integrarse a los comités educativos en las escuelas, etcétera; otras han visto todo incremento en la autoridad de los jefes como un paso hacia atrás.

falta de comida. Todo eso produce una situación insostenible que tal vez se pueda mejorar con el mayor control financiero que el gobierno ha otorgado recientemente a las autoridades indígenas,[33] aunque las sumas que se les asignan a las tesorerías indígenas son pequeñas, y la falta de fondos siempre ha impedido la compensación a los jefes, por la eliminación de la labor tributaria y otros emolumentos que se han efectuado en Nigeria, Barotselandia y en otras partes.

El reconocimiento de la organización política de la tribu por parte del gobierno y su deliberada adaptación a las condiciones modernas sigue siendo esencial en la actualidad. Aparte de la quiebra económica de las cortes de los jefes, como ya se indicó, mucho del problema se debe al hecho de que no se hizo ninguna investigación seria de la maquinaria judicial, ejecutiva y del gobierno y tampoco de los mecanismos de consejo. Los jefes fueron constituidos como autoridades con pocos conocimientos de cómo se deberían reforzar sus órdenes. Fueron catalogados como "miembros de la Corte" pero, aunque los jefes y consejeros fueron elegibles para participar en cortes de este tipo, su participación de estos últimos no era siempre obligatoria. No fueron reconocidas las importantes funciones de asesoramiento del bakabilo tampoco se reconoció un potencial consejo regente hasta que se hicieron investigaciones antropológicas en el área. El lamentable resultado fue que el jefe se sintió en libertad de actuar sin esta limitación a su poder, y abiertamente me expresó lo que esto le agradaba. Por otra parte los consejeros se sintieron desalentados y declararon que "el gobierno quiere a los jefes. No nos escucha a nosotros, los *babeaba*". De manera que el sistema político que nunca pudo ser democrático ahora limita menos que nunca la autoridad del jefe. Es evidente la dificultad desde un punto de vista administrativo. Aquí tenemos un sistema de autoridad política principalmente

33 Veinticinco de los bakabilo reciben ahora, cada uno, una libra al año. Véase Sir A. Pim y S. Milligan, 1938, p. 144.

basado en privilegios rituales hereditarios. Abandonar el consejo de los bakabilo es trabajar sin un cuerpo de hombres con una sólida tradición de gobierno y un fuerte sentido del bienestar público; confiar en ellos sin capacitarlos al mismo tiempo para sus nuevas funciones, y añadirles nuevos elementos, especialmente para los miembros educados de la tribu, significa construir sobre un fundamento que no puede soportar, y negarle al hombre común la experiencia administrativa que necesitará en el futuro. De igual manera, la coordinación de las actividades de cada una de las unidades políticas más pequeñas conocidas como ifyalo se basa, por el momento, en la íntima relación entre los jefes de cada una y los rituales que las unen. No existe una representación oficial de cada distrito en el Consejo Supremo, ya que todos los bakabilo provienen de su propio territorio, por mucho que cada uno se sienta responsable de los asuntos de toda la tribu. Prohibiciones rituales siguen haciendo imposibles las reuniones frecuentes de los grandes jefes territoriales, aunque ocasionalmente se reúnen en *ndabas* gubernamentales fuera de sus propias capitales. Así, al parecer se tendría que constituir en esta tribu un consejo tribal general del tipo del Consejo Nacional de los basuto o del libandla de los suazi si fuera necesario promover una cooperación más cercana de los diferentes distritos o mayor representación local.

El reino de Ankole en Uganda

Kalervo Oberg

Trasfondo histórico y tradiciones

Ankole es un conjunto de pequeños reinos nativos que se extiende de norte a sur a lo largo de la frontera occidental del protectorado de Uganda. Esta región es interesante geográfica y antropológicamente. Limita al este con la gran barrera del lago Victoria y al oeste con las montañas de Ruwensori y una cadena de lagos que van desde el lago Alberto hasta el lago Tanganyika, conforma un corredor que lleva de los amplios pastizales del Nilo Superior a las mesetas de la Ruanda Belga y el territorio de Tanganyika. Desde el punto de vista geográfico, este corredor es una típica sabana africana con colinas cubiertas de pasto y escasos matorrales de acacia dispersos.

En algún momento de un pasado nebuloso, esta región estuvo ocupada por agricultores negros hablantes de bantú. La precipitación pluvial, aunque no abundante, era suficiente para permitir una distribución bastante equitativa de la población por todo el país, muy dispersa en las partes más áridas de las planicies en el este y más densa en las regiones montañosas en el oeste. Más tarde, en la historia de África, este mismo corredor fue una vía por la cual oleadas de pueblos de pastores negros camíticos o camitizados emigraron hacia el sur. Se cree que esos pastores, con sus grandes rebaños de reses de cuernos largos, se concentraron en el sur, llegando de la parte meridional de Abisinia, y muchos piensan que eran de origen gala. Cualquiera que sea exactamente su lugar de origen o su pertenencia tribal específica o los motivos de su migración, no hay duda de que estos pueblos estaban estrechamente vinculados con los camitas,

por sangre y por ciertas costumbres relacionadas con el ganado. Pero lo más importante es que donde sea que estos pastores se hayan establecido en territorio ya ocupado por agricultores bantú, hicieron un arreglo uniforme: conquistaron a los agricultores y se establecieron como clase gobernante. Así que cuando los ingleses, hace unos cuarenta años, se hicieron dueños de Uganda, se encontraron con que en todas partes de este corredor los pastores eran los señores y los agricultores los siervos. Los pastores se llaman a sí mismos con las variantes bahima o bahuma, y a los agricultores bairu o bahera. Aunque se dice que los bahima en un tiempo estuvieron unidos y gobernaron un gran imperio llamado Kitara, en tiempos históricos este territorio se dividía en reinos que se extendían desde Bunyoro, pasando por Toro y Ankole, hasta Ruanda, en territorio belga. El reino de Buganda pertenece también a esta clasificación pero, debido al mayor porcentaje de población agrícola, las diferencias raciales pronto desaparecieron y sólo la familia real insiste en su ascendencia extranjera.

Por lo tanto, este corredor en la meseta es el escenario donde los bahima y los bairu llevan siglos actuando su drama político. Por intrigante y heroico que haya sido el comienzo de esta historia, ya se ha perdido para siempre como un hecho histórico. Sin embargo, para cada muhima sigue siendo una realidad viva y fascinante. Ya se encuentre encarnada en un canto, una recitación o un cuento junto al fuego, su tema es siempre el mismo. Trata de ataques, de migraciones, de batallas entre clanes y reyes, de hambre y enfermedad, de hechicería y sacrificio. Por medio de este amplio corpus de mitos y leyendas, podemos vislumbrar algo del carácter épico de la lucha que se llevó a cabo en las planicies de Uganda occidental y que en algún momento dio origen al reino de Ankole.

Según estas leyendas, hace mucho tiempo, en ese lugar habitaban los bahima y los bairu. Los bahima vivían con su ganado en el este de Ankole y los bairu cultivaban la tierra en el oeste. En aquellos tiempos

los bahima no tenían ni rey ni jefes, pero los hombres importantes de los clanes resolvían las disputas. Entre los ricos se recuerda aún a los siguientes: Nyawera vivía en Kashari y pertenecía al clan Abaitera; Rwazigami vivía en Rugondo y pertenecía al clan Abasite; Ishemurindwa, del clan Abaishekatwa, vivía en Masha; Karara, del clan Abakoboza, vivía en Ruanda; Rwanyakizha, del clan Abarami, vivía en Nahara; mientras Mariza, del clan Abarariri, vivía en Bukanga. Había muchos otros clanes, demasiados como para mencionarlos aquí. Hasta la fecha se dice que estos bahima fueron los primeros bahima de Ankole. No existen relatos acerca de cómo llegaron ahí. Otros clanes de los países vecinos llegaron más tarde a Ankole.

Los bairu vivían en Rwanpara, Shema, Buhwezhu e Igara. No se sabe si estaban organizados en clanes o bajo jefes. En aquellos días, no había guerras entre los bahima y los bairu. Cada grupo ocupaba su propia sección del país, intercambiando cerveza y mijo por leche y mantequilla.

Pero de repente apareció un pueblo muy raro, los llamados abachwezi. A juzgar por el ciclo de cantos y leyendas, estos abachwezi parecen ser los mismos personajes que jugaron un papel tan importante en el pasado de los banyoro, baganda, batoro, abakaragwe y, por lo menos, en ciertos grupos entre los banyanruanda. Aunque las narraciones difieren acerca de su origen y desaparición, en el fondo hay un consenso fundamental en lo que se refiere a su carácter, sus hazañas y la orientación de sus movimientos. Todas las leyendas señalan que los abachwezi llegaron del norte, no eran muy numerosos, pero conquistaron a los pueblos que encontraron en su camino y entonces desaparecieron hacia el sur, esfumándose en el interior de los lagos o cráteres.

Según la leyenda, estos abachwezi eran un pueblo maravilloso.

> Eran como los bahima, sólo que más brillantes. Uno no podía mirarlos a la cara, porque sus ojos eran tan brillantes que hacían doler

> los propios ojos. Era como mirar al sol. Vestían ropa de corteza y calzaban sandalias de cuero de vaca. Sus mujeres se cubrían la cara en público y eran vigiladas por eunucos. Los abachwezi importantes poseían grandes casas de paja y tenían cerca sus *kraals*. Poseían muchas cabezas de ganado y vivían de leche, carne y cerveza, sobre todo cerveza mezclada con miel. Eran grandes cazadores y magos.

Esta descripción de los abachwezi es la más objetiva. La mayor parte de los cuentos tratan de sus hazañas sobrehumanas, su fuerza terrible, su capacidad de hacerse invisibles, su riqueza en ganado, la belleza de sus mujeres y su implacable dominación de todos aquellos a quienes conquistaron.

La mayoría de los cuentos concuerda en que Ndahura era el gran conquistador, el jefe de los omuchwezi. En Ankole, Ndahura no es tan bien conocido como en Toro y Bunyoro, donde se considera el primer rey abachwezi. Se cree que es el hijo de un rey anterior y una mujer llamada Nyinyamwiru –la madre de Mwiru–, y se dice que fue él quien consolidó el reino de Kitara. Después de la conquista reorganizó su reino en distritos, nombrando gobernantes a sus hijos y seguidores. Mandó para Ankole a Wamara, considerado ahí como el primer rey abachwezi. La palabra *wamara* proviene del verbo *okumara,* que significa "terminar" o "completar". Muchos banyankole explicaron que este personaje terminó lo que había comenzado su padre, es decir, la conquista de un imperio. Wamara vivió en Bwera, que entonces formaba parte de la gran Ankole, y gobernó Ankole, Karagwe y una parte del sur de Buganda. Se decía que Wamara trataba bien a sus seguidores y siempre estaba dispuesto a ayudarlos a salir de dificultades. Cuando moría su ganado, les daba vacas de su propio rebaño y los ayudaba a pagar sus dotes. Con sus poderes mágicos era capaz de producir lluvia, hacer que las mujeres estériles tuvieran hijos y evitar que el ganado se enfermara. Wamara tuvo muchos hijos y parientes, descritos todos ellos en canciones y leyendas. Uno fue

Murindwa, el hijo mayor de Wamara, conocido por su sabiduría; otro fue Mugenyi, quien pastoreó sus vacas en Bwera, y de él se dice que construyó las obras en Biggo; Kazoba fue otro hijo, "tan hermoso como la mora y tan tímido como el antílope de marjal"; Ibona era adivinador; Riangabombo, cazador; Kagoro, conquistador de nuevos pastizales, y el primero de todos los guerreros; Mugasha era el que hacía pozos para el ganado.

Los abachwezi vivían, pues, en Ankole, gobernaban, pastoreaban su ganado y hacían milagros; pero no duraron mucho tiempo así, pues la desgracia hizo su aparición. Primero, el pueblo empezó a desobedecer a los abachwezi y hasta sus mujeres se volvieron contra ellos. Luego las vacas se empezaron a morir, y a la gente la atacó una nueva enfermedad. Y cuando la vaca Bihogo y el toro principal murieron, los abachwezi se preocuparon y sintieron la necesidad de seguir su viaje. El desastre final fue el asesinato de Murindwa por miembros del clan Abasingo. Se dijo que lo habían arrojado a un pozo, dejándolo morir. Antes de marcharse, Kagoro vengó la muerte de su hermano matando a muchos de los abasingos; Wamara maldijo al clan y hasta la fecha la maldición continúa en Ankole. Entonces los abachwezi se fueron a Karagwe con el poco ganado que les quedaba. Mugasha es el héroe trágico de esta retirada. Obligado a abandonar Ankole se entristeció e intentó suicidarse. Los demás abachwesi, sin embargo, recurrieron a la magia para impedírselo. En vez de desaparecer en el lago Kyaikambara como los demás abachwezi, Mugasha se fue a las islas Sesse, al noroeste del lago Victoria, y se dice que aún está ahí.

Mientras los abachwezi huían fuera de Ankole, Katuku, un jefe mwiru, los alcanzó y persuadió a Ruhinda, uno de los abachwezi más jóvenes, y a su madre Nzhunwakyi, a que regresaran con él a Ankole. Hubo una larga discusión antes que Ruhinda finalmente aceptara. Se dice que Katuku y sus seguidores lo escondieron durante mucho tiempo junto con el tambor real, *Bagyendanwa*. Cuando la paz reinó

de nuevo en Ankole, Ruhinda salió de su escondite y se estableció como gobernante de los bahima y los bairu, y de este modo fue el fundador de la dinastía Abahinda, que aún gobierna Ankole. Hasta la fecha, muchos banyankole creen firmemente que los abachwezi no murieron, sino que desaparecieron y volverán para gobernar otra vez. Mientras tanto, todavía reinan en el país los espíritus de los abachwezi, y ha surgido un culto en el cual hacen sacrificios periódicos a los espíritus. Este culto es aún conocido como el culto Emandwa. Además, en Ankole hay muchos lugares y reliquias relacionados con los abachwezi. Estos lugares se han vuelto sagrados para los bayankole, quienes los evitan, y las reliquias se han vuelto símbolos del poder real. Los bayankole estaban tan impresionados por los abachwezi que cuando los hombres blancos llegaron a Ankole ellos creyeron que eran los abachwezi de regreso. Los europeos eran diferentes, más poderosos, capaces de hacer cosas inexplicables. Los europeos, como los abachwezi, pueden viajar por el aire, encender fuego sin dejar cenizas y recorrer el país con gran rapidez. Otro cuento relata que los europeos en realidad no son los abachwezi, sino sus servidores, enviados para castigar a los banyankole por el mal trato que le dieron a sus anteriores gobernantes.

Las leyendas de los abachwezi, entonces, es la versión muhima de su historia cultural, en particular en lo que se refiere al origen de sus instituciones políticas. Por supuesto, no podemos considerar esta versión como historia exacta. Sin embargo, tiene implicaciones sociológicas de gran alcance. Describe el territorio de Ankole ocupado primero por los agricultores bairu y unos pocos pastores bahima, viviendo en relativo aislamiento y sin una organización política desarrollada. Describe las posteriores emigraciones bahima, un periodo de lucha y finalmente la subyugación de los bairu por los bahima y la creación de un reino. Pero, aún más, le proporciona a la estructura política un trasfondo legendario que le confiere un carácter sagrado de tradición y las bases del absolutismo y la permanencia.

Pero no tenemos que recurrir a las leyendas nativas para explicar el origen del reino Banyankole. El estudioso tiene la evidencia a la mano. Aún en el presente observamos las fuerzas ambientales y sociales que ocasionaron el carácter particular de la sociedad banyankole y sus instituciones políticas.

Cuando se trata de establecer conexiones entre los bahima pastores y los bairu agricultores, el papel de los factores ambientales, del clima y la topografía, no debe subestimarse. Como ya vimos, Ankole es un cinturón largo y estrecho de sabana que sigue el lado oriental del valle occidental del Rift desde el lago Alberto hasta el lago Kivu, en Ruanda. Está claramente establecido que los pueblos negros camitizados emigraron hacia el sur siguiendo esta ruta y que con el tiempo este cinturón de pastizales fue ocupado por pueblos ganaderos. De igual manera, las condiciones climáticas hicieron posible el asentamiento de una población campesina bastante densa en esta área.

Pero el contacto solo, debido a factores ambientales, no logra explicar el hecho de la subyugación permanente, el pago de tributo y una estructura estatal. El aislamiento, la segregación y la exterminación habrían sido otras maneras de adaptación. El aislamiento no era posible, debido a la naturaleza del país y a la densidad de población. Los bairu no podían establecerse en una zona montañosa relativamente limitada. Por otro lado, como hemos visto, las leyendas nos hablan de una segregación hasta que la presión demográfica de los bahima produjo el establecimiento general de los pastores en Ankole. La exterminación acaso fuera posible, pero los bahima decidieron dominar a los bairu porque les beneficiaba. Aunque la técnica agrícola de los bairu no daba un gran excedente, producía, bajo presión, mijo y cerveza suficientes como para hacer la dominación costeable. Hay que tomar en cuenta que en esta relación los bairu debían mantener a una población de solamente la décima parte de la suya propia. Si las cifras hubieran sido al revés, la explotación quizá no habría sido una solución viable. Por otro

lado, la producción agrícola no era tanta como para que fuera posible mantener a toda la población bahima. Los bahima, antes como ahora, vivían de su ganado y obligaban a sus siervos a entregarles tanta cerveza, mijo y labor como fuera posible, sin arruinar su fuente de abastecimiento. En este sentido tal vez sería revelador comparar la situación en la cual se encontraban los masai. Cuando invadieron el valle de la extensa región oriental del Rift; se encontraron con unos pocos cazadores wanderobo nómadas, que no afectaban las costumbres pastorales de los masai ni les ofrecían posibilidades de explotación económica. Se establecieron relaciones de intercambio, pero no surgió una organización estatal que llevara a un dominio político.

La dominación de los bairu por los bahima prosperó no sólo porque muchos de estos pueblos racial y económicamente distintos entraron en contacto debido a las circunstancias ambientales y porque era económicamente redituable, sino porque los bahima fueron capaces de imponerse. Los pastores bahima, acostumbrados a proteger sus rebaños contra enemigos animales y humanos, eran individualmente superiores en la pelea hombre a hombre. Las constantes invasiones y contrainvasiones habían fomentado en ellos una disciplina militar que se expandiría y aprovecharía políticamente. La organización del *kraal* bahima era una empresa colectiva más grande y más compleja que los caseríos bairu. La *ekyika* "linaje unilateral" ofrecía mejores perspectivas de cooperación militar que la relativamente pequeña *oruganda* "familia extensa" de los bairu. Así, incluso sin un desarrollo ulterior de su organización política, los bahima tenían la ventaja de una experiencia de organización militar y de cooperación.

Una vez que los bahima de Ankole hubieron conquistado a los bairu, imponiéndoles su voluntad por medio de un aparato estatal, tuvieron que enfrentar una nueva situación: tenían que defender su país, su ganado y sus súbditos bairu contra ataques externos. Sólo unas fuerzas de defensa y de contraataque no garantizaban la seguridad.

El método más satisfactorio de prevenir agresiones consistiría en subyugar a los atacantes. La conquista de otros pueblos ganaderos, con menor organización, se convirtió en un elemento necesario en la defensa del Estado. Aquí podemos contrastar otra vez la situación en la que los bahima se encontraban con la que se encontraron los masai. Los masai eran eminentemente ladrones de ganado; lanzaban repentinos ataques contra las aldeas y casas de sus vecinos sedentarios, apropiándose de cuanto ganado y bienes encontraran, para luego retirarse a sus llanos. No invadían los territorios de sus vecinos, porque no necesitaban extender sus tierras de pastoreo, además las tierras de sus vecinos –como las de los kikuyo y los kavirondo– no eran buenas para la ganadería. Y los masai no estaban bajo la presión permanente de las tribus vecinas; eran ante todo atacantes, no defensores.

Pese a que la subyugación de los pastores circunvecinos se imponía por las necesidades de defensa, también tenía su aspecto redituable. Era ventajoso dominar a estos grupos más débiles, porque se les podía exigir tributo en ganado. Los pueblos ganaderos conquistados quedaron bajo el gobierno de un representante del rey, quien se encargaba de cobrar el tributo y entregárselo al rey. Un rasgo interesante de estos pueblos ganaderos conquistados es que, siendo bahima, pronto se fusionaron con sus conquistadores. Los bahima de Empororo, antes independientes, fueron conquistados y por un tiempo pagaron un tributo regular, pero con el aumento de la presión de Ruanda lucharon al lado de sus conquistadores y por consiguiente se les dio un estatus legal y político igual que el de los bahima de Ankole.

No es posible saber exactamente de qué manera los bahima de Ankole se organizaron en un Estado y cómo crearon su sociedad política del reino de Banyankole, pero los elementos de la situación, como los hemos enumerado, son notables. Había condiciones externas a las que los bahima se adaptaron y, con un análisis detallado de los procesos

de adaptación, estas condiciones se hacen evidentes. Este proceso de adaptación corresponde a las funciones del Estado bahima. En primer lugar, entre estas funciones estaba la dominación de los bairu, expresada mediante su estatus legal inferior y el pago de tributo, y junto a ese estatus legal inferior iba el estatus social inferior, lo que en esencia produce una distinción de castas. En segundo lugar, el Estado defendía el territorio y al pueblo de Ankole de ataques e intentos de conquista desde fuera. En tercer lugar, el Estado de Ankole se empeñó en un programa de expansión por conquista, el cual fue contenido solamente por empresas igualmente arriesgadas por parte de los reinos adyacentes.

Estatus político

¿Qué es la acción política sino la creación y la destrucción de formas de organización social mediante el ejercicio del poder organizado? Apenas habían entrado en contacto los bahima con los bairu, étnicamente diferentes, por las fuerzas ambientales y sociales que acabamos de describir, cuando no solamente tuvieron que definir sus relaciones mutuas, sino también modificar relaciones que unían a los miembros de grupos entre sí.

Los ganaderos bahima ya no eran gente libre, estaban unidos en familias extensas y en linajes y clanes laxamente organizados; además ahora eran miembros de un grupo político. Si los bahima deseaban promover sus intereses como bahima, tenían que organizarse y actuar en conjunto como bahima. En el fondo, esta nueva relación se basaba en su carácter bahima –raza y ganadería–. Pero este nexo político especial tenía que crearse, había que entrar en él conscientemente. Incluía liderazgo, cooperación, sumisión a la autoridad. Hizo surgir un poder real y el principio dinástico, la organización de fuerzas militares y jefaturas. En pocas palabras, fundió a los bahima en un Estado, el núcleo del reino Banyankole.

Esta nueva relación política fue establecida mediante el *okutoizha* "clientelismo". Un muhima propietario de ganado se presentaría ante el *mugabe* "rey", jurando que lo seguiría en la guerra y se comprometería a darle periódicamente determinado número de cabezas de ganado con el fin de mantener viva esa relación. Por otro lado, el *omutoizha* "cliente", podía romper la relación de clientela negándose a rendir homenaje. Ésta era una manera perfectamente reconocida de romper la relación, y sólo cuando cierto número de bahimas se unía para desafiar más efectivamente al rey se le consideraba una rebelión. Aun en ese caso, si los bahima en rebelión volvían a manifestar su respeto, el rey les concedía el perdón. Pero si un muhima inducía a otros a someterse a él en clientela y robaba ganado sin darle su parte al mugabe, podía ser acusado de traición y el mugabe movía sus fuerzas para reprimirlo.

El clientelismo implicaba obligaciones con el mugabe. El primero de todos estos deberes era el servicio militar. Cada muhima, aun si no formaba parte de un grupo militar, tenía que ir a la guerra si era llamado. Todo ganado adquirido por el muhima en saqueo privado sería reclamado por el mugabe, y se le otorgaba una parte. El clientelismo obligaba a cada muhima a visitar de vez en cuando el *orurumbo* (kraal) de su mugabe para pagarle tributo. También estaba obligado a entregarle ganado al recaudador del mugabe si el rey se encontraba necesitado. Cuando un muhima fallecía, su heredero tenía que informar al mugabe y renovar la relación clientelar entregándole una "vaca de entierro".

A cambio del servicio militar y el pago de tributo, el cliente recibía protección. Ante todo, el mugabe se comprometía a proteger el ganado de su cliente contra los abigeos y a vengarlo cuando hubiera sufrido pérdidas por una incursión. Si un cliente perdía todo su ganado por robo o enfermedad, el mugabe estaba obligado a ayudarle a reunir un nuevo rebaño. En segundo lugar, el mugabe mantenía la paz entre sus clientes. A ninguno se le permitía hacer incursiones o robar ganado de otro cliente o lastimarlo a él o a sus subalternos.

Si se violentaba la paz, el culpable era acusado y juzgado ante el mugabe. En casos de asesinato, el mugabe le otorgaba a los parientes el derecho de venganza. Finalmente, el mugabe era intermediario que habilitaba a sus clientes, para que extendieran sus rebaños y sus pastizales mediante incursiones y conquistas.

En resumen, el Estado bahima abarcaba a los ganaderos libres y su líder, el mugabe. El lazo específico que unía a los ganaderos con su líder tenía carácter clientelar, *obutoizha*. Tan sólo los bahima estaban políticamente organizados pues se habían unido con el fin de crear y mantener el sistema particular de relaciones diferenciales que existía en el reino. La fuerza fundamental que ejercía el Estado para mantener estas relaciones era el poder militar. Estudiemos ahora los lazos que unieron a los súbditos con su rey.

Para los bahima, la palabra *bairu* significa "servitud", un estatus legal inferior al de ellos. El indicador del estatus de bairu era la raza y la dependencia de la agricultura para ganarse la vida. Esta diferencia de estatus quizá se exprese mejor en la enumeración de las limitaciones de los derechos de los bairu.

No se les permitía a los bairu poseer vacas productivas. Por servicios prestados a los bahima, a veces recibían vacas estériles y becerros. Los bairu guardaban este ganado para pagos de dote o por su carne. Si un mwiru poseía vacas productivas, cualquier muhima podía quitárselas. Existe una leyenda entre los bairu según la cual hace mucho tiempo poseían ganado, pero los invasores bahima se lo quitaron. Algunos veterinarios del gobierno de Uganda occidental creen que esto es cierto y que el ganado de los bairu era de una raza diferente del actual ganado ankole de cuernos largos. Fundamentan su convicción con la existencia de ganado de cuernos más cortos en los límites del país bahima, por ejemplo, el ganado de los bakiga de Kigezi.

La distinción social entre los bahima y los bairu se mantenía mediante una estricta prohibición de matrimonio. Ningún mwiru podía casarse con una mujer muhima. Cuando se les preguntaba a los

bahima acerca del asunto, se reían y decían que tal matrimonio sería completamente impensable. A los bahima no sólo les repugna la idea de un matrimonio así, sino que su validación es imposible porque los bairu, en tiempos antiguos, no poseían el ganado necesario para la dote. Los hombres bahima no se casaban con mujeres bairu porque era ilegal darles a los bairu ganado, lo que por sí solo legitimaba el matrimonio y su descendencia. Sin embargo, hombres bahima tomaban concubinas entre las muchachas bairu. Pero ellas no tenían estatus de mujeres casadas y en general se referían a ellas como criadas. Las concubinas bairu eran especialmente comunes entre los jefes bahima y dieron origen a una clase mestiza conocida como *abambari*. Desde el punto de vista legal, los abambari eran catalogados como bairu, pero consideraciones personales a menudo modificaban el rigor estricto de la regla. Un jefe o dueño de ganado muhima que no tuviera hijos de su matrimonio muhima haría heredero a su hijo natural. Con el tiempo, estas uniones produjeron linajes enteros. Los bahima distinguían a estos subclanes de mestizos llamándolos “la gente de un hombre determinado”, y no “los hijos de un hombre determinado”, porque éste es el nombre que le dan a un subclán de descendencia bahima pura. El efecto de este concubinato es muy notable cuando se comparan los tipos físicos de la clase de jefes con la de los pastores comunes de los distritos más alejados de las secciones agrícolas. Entre los miembros de la clase de los jefes se encuentra un porcentaje mucho más alto de bantúes más morenos.

La organización militar se encontraba, como ya vimos, en manos del mugabe, quien instruía a ciertos jefes para formar grupos guerreros destinados a la protección de las fronteras. No se podía formar ningún grupo sin el expreso consentimiento del rey. Mientras que todo muhima era elegible para servicio militar, a los bairu, al contrario, se les prohibía el servicio en estos grupos. Por ello, carecían del entrenamiento militar y la disciplina necesaria para promover cualquier cambio de estatus.

Los altos puestos oficiales también estaban prohibidos para los bairu. Ningún mwiru, por ejemplo, podría llegar a ser *enganzi* u *omugaragwe*. Los abakungu, sin embargo, nombraban asistentes bairu que les ayudaban a recaudar el tributo de los diferentes distritos. Estos asistentes fueron llamados *abakungu*, y los bairu los consideraban jefes de distrito. Los bahima, sin embargo, sostienen que estos individuos nunca tuvieron el estatus de jefe.

Tal vez la característica más destacada de la servitud bairu fuese la regla de que en ninguna circunstancia podía un mwiru matar a un muhima. El derecho a la venganza de sangre ejercido por las familias extensas de los bairu entre ellas no se podía extender a los bahima. Si un muhima mataba a un mwiru, la familia extensa del asesinado no podía exigir venganza de sangre, aunque en ocasiones cobraba una compensación mediante la intervención del mugabe. Por otro lado, los bahima vengarían la muerte de un pariente sin consultar al mugabe, si hubiera sido muerto por un mwiru.

Los bairu no tenían estatus político alguno. No había medios reconocidos por los cuales pudieran cambiar el rango legal inferior que se les había impuesto. La explotación de los bairu por los bahima cobró la forma de tributo pagado en comida y trabajo, y con este fin el mugabe procuraba mantenerlos en sujeción. Pero los bairu no se encontraban fuera de la ley, por inferior que fuera su estatus comparado con el de los bahima. Dentro de su propia esfera, este estatus tenía aspectos positivos. El cobro de tributo estaba tan organizado que solamente los jefes lo podían ejercer a voluntad. Los pequeños ganaderos no tenían derecho a cobrar tributo a los bairu.

Sin embargo, esto no significa, que solamente los jefes se beneficiaran del tributo reunido. Era práctica común entre los pastores bahima visitar a sus jefes y a veces quedarse varios días en sus kraals. La obligación del jefe era proveer a estos hombres con cerveza y mijo cocido. Así, la comida que llegaba al kraal del jefe en forma de tributo sería después distribuida entre la totalidad de los bahima.

Cada jefe tenía cierto número de artesanos bairu que hacían lanzas, ollas para la leche y cubetas para el agua. Los bahima comunes adquirían de los jefes estos artículos también. Los pastores, por supuesto, podían obtenerlos directamente de los bairu por medio del trueque, y así lo hacían, hasta cierto grado. Pero el tributo organizado y su distribución limitaban el intercambio, el cual, de otra manera, habría sido muy extenso.

El cobro de tributo sin autorización se consideraba un robo y era castigado por el mugabe. Cualquier mwiru podía presentarse ante el mugabe o uno de sus jefes para quejarse de maltrato y exigir una indemnización por daños. Para hacer más efectiva su demanda, el mwiru le llevaría presentes especiales al mugabe y así reclamar su protección. En otras palabras, aunque el sistema de derechos de los bairu era más estrecho y limitado que el estatus más amplio de los bahima, este sistema aún se encontraba bajo la protección del Estado bahima.

Otra clase que formaba parte del reino de los banyankole consistía en los bahima *abatoro* "ganaderos conquistados, quienes antes habían constituido jefaturas o parte de otros reinos. Para esta gente, el mugabe nombraría a un supervisor que los obligara a pagar tributo en ganado y que suprimiera cualquier intento de rebelión. Estas personas, de la misma raza que los bahima de Ankole y del mismo estatus económico, con el paso del tiempo se amalgamarían a ellos. Un omutoro podía volverse cliente del mugabe pagando el *obutoizhia*, después de lo cual gozaría de los mismos derechos que un muhima.

A los abatoro, aunque no tenían el mismo estatus que los *abatoizha* "clientes", les iba mejor que a los siervos bairu. No existía ningún obstáculo contra el matrimonio con ellos y podían cobrar venganza de sangre, siendo éste un derecho derivado de la similitud racial y los derechos de clan. La desintegración de los abatoro como clase fue paulatina y pasó por un proceso de cambios de lealtad individual al mugabe. Por otro lado, el representante del mugabe en estos distritos a veces hacía todo lo posible por establecerse como jefe independiente,

rebelándose contra el mugabe. Las rebeliones repetidas, a menudo significaban la confiscación del ganado de los abatoro y el asesinato de los ganaderos; las mujeres e hijos de estos ganaderos serían apresados y redistribuidos por el mugabe entre sus seguidores.

Los *abahuku* "esclavos" formaban otra clase de pueblo subyugado en el reino Banyankole. No fue posible averiguar gran cosa acerca de la esclavitud en Ankole. El mugabe, jefes y los ganaderos más acomodados poseían esclavos, y todos ellos eran bairu capturados en incursiones contra los reinos vecinos. A los esclavos se les cortaban las orejas para que, si huían, fuesen reconocidos y recapturados. Se los usaba para cortar leña, acarrear agua y como carniceros. Nada indica que los vendieran o intercambiaran, aunque los jefes se daban esclavos entre sí, como regalos. Si bien los esclavos desempeñaban trabajos serviles, no se puede decir que su destino fuera más duro que el de los artesanos bairu que se encontraban en el hogar de cualquier jefe. Siendo prisionero de guerra, el esclavo no tenía ningún estatus legal en la comunidad y era propiedad privada de su dueño, quien tenía derecho a hacer con él lo que quisiera.

A fin de cuentas, la posesión de esclavos estaba limitada a los más ricos, y los esclavos eran pocos. Sólo aquellos individuos que tenían un excedente de riquezas podían mantenerlos. Cuando se les pregunta a los bahima por qué no los usaban como pastores, contestan que no se podía confiar en ellos y que habrían tenido que acompañarlos mientras pastoreaban. Dicen que los esclavos sólo se empleaban para limpiar el kraal y traer leña y agua. En la agricultura bairu, con sus herramientas y sus técnicas, la esclavitud no era costeable. Ni la tecnología agrícola ni la especialización en oficios había avanzado lo suficiente para hacerla redituable a gran escala.

Aunque la suprema autoridad política y judicial estaba investida en el mugabe, en su calidad de representante de los bahima organizados políticamente, una cierta medida de poder judicial y político quedaba en manos de las familias extensas, bahima y bairu. La función

del mugabe y sus jefes consistía más en juzgar que en aplicar castigos. Además, no había una policía organizada para proteger la vida y la propiedad. ¿Cómo, entonces, se protegían los miembros de la comunidad contra actos delictivos?, y ¿cómo ayudaban a que se cumplieran los juicios dictados por el mugabe? Es aquí donde la familia extensa juega un papel importante. Como unidad política, desalentaba los ataques de maleantes individuales contra sus miembros. Si se cometía un crimen, el jefe de la familia extensa llevaba el caso ante el mugabe. En casos de asesinato, el mugabe otorgaría el derecho de venganza de sangre, que tendría que ser cumplida por los miembros de la familia extensa que había sufrido el daño. En delitos menos graves, el juicio del mugabe por lo general bastaba para poner fin a la disputa. Así, pues, la familia extensa garantizaba los derechos de sus miembros en la comunidad contra los ataques de los ofensores individuales, del derecho consuetudinario y su práctica. En los asuntos que concernían a una sola familia extensa, la autoridad judicial quedaba casi por completo en manos del jefe de este grupo. Un asesinato dentro de la familia extensa no era un problema que el mugabe resolviera, sino que lo arreglaba el *nyinyeca* "jefe de la familia extensa".

En resumen, podemos decir que desde el punto de vista del estatus político y legal los miembros del reino Banyankole no constituían una masa homogénea sino que se diferenciaban por una vasta gama de derechos y prohibiciones, lo que resultaba en la estratificación de la sociedad en clases. En la cúspide se encontraba el Estado bahima con su núcleo gobernante centrado en el mugabe. Abajo se encontraban las clases sometidas de los bairu, los abatoro y los abahuku. Esta estratificación tenía un pronunciado carácter de castas, y en última instancia se basaba en diferencias raciales y económicas.

El muy complejo funcionamiento de esta sociedad política se hace comprensible no sólo determinando los papeles desempeñados por las diferentes partes de la sociedad, sino observando las relaciones genéticas entre estas partes. El estatus de los bairu como

clase subordinada, por ejemplo, no se explica completamente con sólo establecer que pagaban tributo y que no se les permitía poseer ganado, sino mostrando que este estatus fue impuesto y mantenido por los bahima como grupo militar organizado. La relación bahima-bairu fue determinada por los bahima. Si contrastamos esta diferencia de clases con la relación política vigente entre los bahima, la distinción se vuelve clara. El Estado bahima, políticamente organizado, era una asociación de hombres libres que expresaban su unidad en términos clientelares; esta unidad surgió como respuesta espontánea a condiciones externas bien definidas. El clientelismo, como ya se ha mostrado, se puede describir por sus funciones. Como sistema de cooperación, el clientelismo ejecutaba empresas colectivas tales como incursiones, conquistas y dominación, y servía como seguro mutuo contra los riesgos inherentes a una sociedad depredadora. Los intercambios de ganado entre los bahima se llevaban a cabo libremente, dependía de los intereses de las partes interesadas. La relación bahima-bairu, o servitud de los bairu, por lo contrario, no era un sistema de cooperación de esta índole. Los bahima y los bairu no cooperaban en actividades colectivas, fuesen económicas o políticas, y tampoco se puede llamar "libre intercambio" al pago de tributo. Podríamos decir que los bairu recibían protección de sus dominadores, los bahima, por los servicios que les prestaban. Sin embargo, si analizamos cuidadosamente esta protección, parece no ser diferente de la que los bahima daban a su ganado, sus tierras y sus esclavos. Además, los bairu necesitaban protección contra los bahima de reinos vecinos y no contra otros bairu.

Por otro lado, no hay que exagerar esta distinción, ya que servitud no es lo mismo que esclavitud. Los bairu tenían derechos bien definidos que los esclavos no tenían. Además, la sociedad banyankole no era estática. La rígida distinción entre los bahima y los bairu que hemos subrayado en el análisis anterior se encontraba sujeta a una presión permanente de fuerzas sociales que empujaban hacia su abolición.

Pese a la prohibición de los matrimonios mixtos, la mezcla de razas sucedió. Surgió una clase de mestizos, los abambari, cuyo estatus, aunque no nítidamente definido, no siempre era el de los bairu. Un omwambari, cuyo padre era un jefe, por lo regular llegaba a poseer ganado y a ser reconocido como personaje de importancia, aunque de un estatus incierto. En nuestra descripción del sistema de parentesco, hemos tenido la oportunidad de referirnos a determinado número de subclanes de ascendencia pura. Y se dice que el padre del actual mugabe estableció una banda de guerreros bairu con el fin de contrarrestar la determinación de los banyuaruanda de conquistar Ankole. De los informes que me entregaron los nativos de Toro y de los relatos de Roscoe acerca de los bakitara, se entiende que la amalgama bahima-bairu ha llegado mucho más allá en esos reinos que en Ankole. A pesar de estas fuerzas que promueven la uniformidad, la estructura política tradicional del reino de los banyankole fue esencialmente estratificada, bajo la dirección de los bahima como el poder dominante.

El rey y el kraal real

Hasta aquí hemos puesto en relieve las fuerzas que reunieron a dos etnias diferentes, los bahima y los bairu, y en la estratificación social resultante con su formalización en unas relaciones políticas estrictamente definidas. Como ya observamos, el rey o mugabe constituía el centro de este sistema de relaciones. Pero el ejercicio del poder requeriría aún desenvolvimientos ulteriores. Un sistema de gobierno crecía alrededor de la persona del rey; consistía en los empleados públicos, grupos militares y especialistas que protegían la dignidad y la autoridad del rey, cumpliendo sus órdenes como líder de la casta gobernante y políticamente organizada de los bahima.

La posición del mugabe era encumbrada; su autoridad, suprema, y su dominio, universal. Su alto estatus era sancionado, en primer

lugar, por descender de Ruhinda, fundador de la dinastía Abahinda y, en segundo lugar, por su posesión de los símbolos de la realeza: el tambor real, Bagyendanwa, y el velo adornado con abalorios, Rutare. Se dice que tanto la descendencia como los símbolos de la realeza provienen de los tiempos de los reyes abachwezi semimíticos. La palabra *mugabe* se deriva del verbo *okugaba* "dar", y parece implicar que el mugabe era el que daba, aunque muchos banyankole describen al mugabe como aquel a quien su autoridad le fue dada por los abachwezi. El poder del mugabe se extendía sobre los pastores libres de Ankole que poseían ganado y estaban ligados a él por obligaciones mutuas de defensa y ataque, sobre los pastores conquistados que le pagaban tributo y sobre cualquier campesino bairu que viviera en el territorio tribal. En Ankole, hasta la fecha, aun cuando la realeza ha perdido su propósito esencial y gran parte de su color, su forma original se revela en un sinnúmero de canciones y cuentos que se cantan y narran alrededor de una fogata en los kraals de los bahima.

En la persona del rey estaban investidas fuerzas físicas, mágicas y religiosas. En las canciones y en el trato se le llamaba el "león", el más valiente y feroz de los animales de presa. Era llamado el "primer toro", pues gracias a él se multiplicaba el ganado mediante incursiones y regalos. Se le llamaba el "territorio de Ankole", porque él se había "comido" los pastizales en su advenimiento y los había defendido contra las agresiones. Se le llamaba el "tambor", porque, como el tambor, mantenía la unidad de los hombres bajo su autoridad. Se le llamaba la "luna", porque de la luna recibía el poder de ahuyentar el mal y traer la buena fortuna a la tribu. Entonces, el poder físico y espiritual era la cualidad inherente a la realeza. Y se creía que cuando menguaba el poder físico del rey, por su avanzada edad, también menguaban estos poderes reales. Por eso no se permitía que ningún rey envejeciera o debilitara. Cuando la vejez o la enfermedad lo debilitaban, el mugabe ingería un veneno que le había sido preparado por sus hechiceros y moría, dejándole el camino a un rey nuevo

y viril que pudiera mantener la unidad del reino y emprender guerras triunfales contra los enemigos externos.

El estatus legal del mugabe le confería la suprema autoridad política. Los nombramientos a los cargos del reino estaban en última instancia en sus manos, así como las decisiones de paz y guerra. De entre sus familiares, el mugabe nombraba a los jefes de sus cuerpos militares y su jefe favorito, el enganzi. El mugabe tenía derecho de veto incluso sobre aquellos funcionarios que la costumbre decretaba que fueran seleccionados entre ciertos clanes, tales como los guardianes de sus tambores y sus sirvientes personales. En otras palabras, mientras el clan controlaba el cargo, el mugabe elegía a la persona que lo ocuparía. Además, el mugabe podía exigir los servicios de cualquier persona en su reino, y así como elegir a cualquier mujer por esposa y tomar el ganado que quisiera. Como es de suponerse, tenía la facultad de despedir a los funcionarios por incompetencia, incompatibilidad personal o porque le traían mala suerte.

El estatus legal del mugabe también le otorgaba el cargo de suprema autoridad judicial. Tenía el derecho de dictar sentencias de muerte, exilio, flagelación, tortura o maldición, y podía confiscar el ganado de cualquiera de sus súbditos, así como impedir la ejecución de su gente por los jefes, por delitos penales, y tenía la autoridad de sobreseimiento de las decisiones judiciales de los grupos de parentesco. Solamente el mugabe era capaz de garantizar el derecho de venganza de sangre en disputas entre dos linajes. El mugabe no iniciaba una acción legal, salvo entre los súbditos rebeldes; en todos los demás casos la demanda tenía que llevársele a él.

Aunque los poderes políticos y judiciales del mugabe eran grandes, en última instancia, estaban restringidos y precisamente circunscritos. Como cualquier persona de su reino, con la posible excepción de los esclavos, el mugabe estaba atado por la costumbre. Defender el ganado y la vida de sus súbditos, celebrar ciertos ritos mágicos y religiosos, y ofrecer ayuda económica a los afligidos eran sus obligaciones,

así como pagar, como todos, la dote al padre de cualquier mujer que deseara desposar. Reconocía el derecho de los clanes a ciertos cargos y pedía consejo a sus allegados en asuntos políticos. En lo judicial, su madre y su hermana tenían derecho de veto. Se dice que nadie podía ser ejecutado por el mugabe hasta haber obtenido el consentimiento de estas dos mujeres.

Hay que observar cuidadosamente que mientras el mugabe estaba obligado por la costumbre, en términos estrictos, se encontraba por encima de la ley. Nadie podía emprender una acción legal contra él, porque no existía autoridad superior a la suya, ante la cual pudiera ser acusado, procesado y sentenciado. Se podía actuar políticamente contra él, y así se hacía. Las relaciones legales que ligaban a los súbditos con el mugabe podían ser violadas por aquellos, yéndose a otro reino o negándose a reverenciarlo, hasta que el rey cumpliera sus obligaciones.

Aun cuando el mugabe era indiscutiblemente la cabeza del Estado, no estaba solo. Un gran número de personas le ayudaba en el cumplimiento de sus obligaciones reales, quienes, junto con él, formaban lo que llamaríamos un gobierno eficiente. Entre estas personas, la madre y la hermana del rey eran las más importantes. Vivían en kraals separados y mantenían instituciones casi tan elaboradas como la del mugabe. En el siguiente rango encontramos al enganzi, quien vivía con el mugabe y actuaba como su consejero. Después, venía un cuantioso grupo de personas conocidas como los *abagaragwa* "parientes del rey", quienes tenían diferentes obligaciones que debían llevar a cabo en el kraal real. Finalmente, encontramos a los *abakungu* "jefes ejecutivos", que incluían a los comandantes militares y recaudadores de tributo.

Dejaremos por un momento el análisis de la función de la madre y de la hermana del mugabe y dediquemos nuestra atención a los dignatarios que derivaban su posición de la selección real. Al enganzi se le ha llamado alternativamente "primer ministro", "jefe principal",

el "amado" y el "favorecido", pero aquí lo llamaremos sencillamente el "jefe favorito". Cuando los bahima, durante la luna nueva, ven a la luna y la estrella vespertina juntas en el cielo occidental, dicen que el mugabe y el enganzi se encuentran en conferencia, representando la luna al mugabe y la estrella vespertina al enganzi. Cuando la relación entre el mugabe y el enganzi se tensa, la gente se asusta, porque dice que "el poder y la sabiduría" se están peleando. El enganzi es seleccionado por el mugabe siguiendo el consejo y el consentimiento de su madre y su hermana. El primer acto del enganzi al terminar la guerra de sucesión es establecer oficialmente al nuevo mugabe. En este sentido es un "hacedor del rey". Aunque el enganzi fuese un hombre rico y poderoso, siempre se le elegía de un clan diferente del abahinda, por lo que no podía ambicionar para sí el cargo de mugabe. El enganzi era el principal asesor militar, y con su consejo cada nuevo mugabe seleccionaba a los líderes de sus cuerpos militares. En tiempos de guerra, el enganzi decidía los movimientos estratégicos de estos cuerpos. Después de capturar ganado en una incursión exitosa, el enganzi era el responsable de la primera distribución de este ganado. Tras la muerte del mugabe, el enganzi apoyaría al hijo favorito del mugabe en su lucha por el cargo de mugabe. En esta lucha, su poder frecuentemente volvería la balanza contra los otros hijos. De esta manera, el enganzi a menudo constituía un eslabón entre los dos reinados y funcionaba así como un freno contra los peores excesos de la guerra de sucesión.

En el kraal del mugabe había un grupo de jóvenes colectivamente conocidos como los abagaragwe, o parientes del rey. Estos hombres seleccionados entre los hijos de las personas prominentes del reino, seguían al mugabe en todos sus viajes por todo el país. De este grupo de jóvenes serían elegidos el futuro enganzi y los futuros abakunga, a los más jóvenes se les conocía como *abashongore* "cantantes". Cantaban canciones de alabanza al mugabe, lo divertían con lucha libre y lo acompañaban en sus cacerías. A los más grandes

se les conocía como *abakazhwarangwe* "guerreros"; acompañaban al mugabe en incursiones para robar ganado, y se desempeñaban como guardaespaldas y mensajeros. Los hombres más viejos que no habían recibido del mugabe cargo alguno eran llamados *emikyeka* "consejeros". Asistían a las reuniones del mugabe y el enganzi. Los jefes ejecutivos los respetaban y al mismo tiempo los temían: los respetaban porque tenían una gran influencia sobre el mugabe y les temían porque inmediatamente le comunicarían cualquier fracaso al mugabe. El cumplimiento de las órdenes del mugabe estaban en manos de cierto número de jefes conocidos como los *abakungu*, u hombres prominentes. La mayoría de estos abakungu eran *abatware* "jefes de cuerpos militares". Su tarea era cuidar las fronteras de Ankole de incursiones; casi constantemente se encontraban lejos del kraal real. Cada omutware reunía un grupo de guerreros a su alrededor, y éstos vivirían con el ganado cerca de su cuartel. Los abatware eran hombres poderosos e importantes y ocasionalmente se rebelaban contra el rey. Otra clase de abakungu eran los *entuma* "cobradores de tributo". Cuando el mugabe necesitaba más ganado, era obligación de los entuma visitar a cada ganadero, seleccionar cierto número de cabezas de ganado y llevarlas al kraal del mugabe. Los bairu no hacen distinción alguna entre los abatware y los entuma, a todos los llaman abakungu; la razón de esto es que todos los funcionarios del mugabe son recaudadores de impuestos.

Otra clase importante de personas relacionadas con la administración del Estado eran los parientes del rey, los *abanygyinye*. Como se verá más adelante, casi siempre eran parientes maternos. Los hermanos de la madre del rey que lo habían ayudado a asegurar su dignidad de mugabe recibieron después cargos militares, y los hijos de estos hombres se convirtieron en miembros del abagaragwa. Los *barimi* del rey, "los hermanos de su madre", tenían en el Estado el mismo estatus que la madre y la hermana. Se les permitía cobrar tributo a los bairu y exigir ganado a los bahima sin permiso del rey. A los miembros del

ekyika "subclán" del mugabe se les otorgó un estatus especial, si lo habían apoyado en la guerra de sucesión; de otro modo, eran considerados bahima comunes. Uno de nuestros vecinos más cercanos, el hijo del hermano del actual mugabe, dijo que era demasiado joven para verse implicado en la guerra de sucesión. Hoy en día, él no es más que un pastor ordinario que posee un pequeño rebaño y no se distingue en nada del muhima promedio del kraal. Afirma que no tenía derecho a pedir una jefatura u otro cargo o privilegios, porque sus parientes no habían apoyado al mugabe durante la guerra de sucesión. Por otro lado, el mugabe mantenía a las esposas de los hermanos de su padre y a las de sus propios hermanos después de que a éstos hubieran sido asesinados o exiliados.

Aparte de estos individuos directamente relacionados con la administración del Estado, el mugabe tenía un impresionante séquito de esposas, guardaespaldas, magos y sirvientes, quienes eran miembros permanentes de su kraal. Este kraal o residencia era conocido como el *orurembo* y estaba formado por cierto número de recintos. De la misma manera que otros bahima, el rey viajaba mucho por el país. Sus desplazamientos eran parcialmente determinados por las necesidades de su rebaño y parcialmente por consideraciones de carácter mágico. Si su salud era mala, los adivinos decidirían que tendría que ir a alguno de los lugares sagrados de Ankole para hacer sacrificio a sus espíritus *emandwa*, y en tal caso se mudaría todo el orurembo. Más aún, como los banyankole se encontraban en estado de guerra, casi constantemente, el orurembo tenía que estar siempre dispuesto a trasladarse a un lugar seguro.

El orurembo consistía en el *ekyikari*, el recinto particular del mugabe, y los kraals *amachumbi*, donde vivían los *abagaragwa* "partidarios", su propio grupo militar y los abahuku, sus sirvientes bairu. De estos kraals, el ekyikari era el más grande y formaba el centro del orurembo. Estaba hecho del mismo material y del mismo modo que los kraals ordinarios de los bahima; la única diferencia era que las

bardas eran más altas y las chozas más grandes. A la entrada principal de este recinto se la llamaba *mugaba*, y día y noche estaba bajo la vigilancia de los *abarizi* "los porteros." Dentro del kraal, a la izquierda de la entrada, se encontraba el *ekyikomi* "el fogón principal". Todos los visitantes, mensajeros y litigantes tenían que quedarse ahí hasta que el enganzi escuchara sus asuntos. En el ekyikomi el mugabe recibía a sus hombres, escuchaba los casos y celebraba reuniones de menor importancia. Por lo tanto, el ekyikomi constituía la zona pública del ekyikari y ocupaba alrededor de la cuarta parte del espacio del kraal. El resto del ekyikari estaba dividido en cinco recintos distintos. El más importante era el *nyarubuga*, donde residían las mujeres del mugabe. El nyarubuga, a su vez, estaba dividido en cinco recintos de menor tamaño. En el ekyiniga se encontraban las chozas de las mujeres favoritas del mugabe, conocidas como las *enkundwakazi*, a quienes atendían muchachas jóvenes y eran vigiladas por *ebishaku*, sirvientes bairu castrados. En otro de estos recintos menores dentro del nyarubuga estaba el *rwemhunda,* donde el mugabe guardaba a las muchachas todavía muy jóvenes, las *enshorekye*, quienes posteriormente serían sus concubinas o sus esposas. El mugabe tenía el derecho de tomar a cualquier muchacha de su reino que deseara, y una de las obligaciones de sus seguidores era informarle acerca de las muchachas bonitas y llevárselas. Si al mugabe le gustaba la apariencia de una muchacha y estaba seguro de que era virgen, la incluiría entre sus enshorekye. Los padres cuyas hijas eran tomadas así por el mugabe no lo consideraban una vergüenza, al contrario, les parecía un honor. Muchos bahima y aun bairu le ofrecían sus hijas. Las muchachas aceptadas por el mugabe no siempre constituían una pérdida económica para sus padres, pues si el mugabe decidía casarse con una ellas le pagaría a su padre el *enzhugano* "dote", y por supuesto siempre existía la posibilidad de que la muchacha fuera la madre del futuro mugabe. Las viudas de los hermanos del mugabe cuidaban de estas muchachas y las enseñaban a bailar, cantar y tocar

el arpa. El mugabe solía pasar las noches en el *rwemhundam,* donde las enshorekye lo entretenían.

Cuando una muchacha maduraba, y era del agrado del mugabe, éste la escogía como su siguiente concubina. Según la costumbre entre los bahima, primero se llevaba a esta chica a un recinto separado para hacerla engordar. Este recinto, que formaba parte del nyaruhuga, se conocía como el *wayetwoka*. Aquí, una de las mujeres ancianas la obligaba a ingerir grandes cantidades de leche. Cuando estaba ya tan gorda que sólo caminaba con dificultad, se consideraba que estaba apta para dormir con el mugabe. Entonces se convertía en una de las *ekyinyashunzhu* y se la instalaba con las demás ekyinyashunzhu en el *kagyerekamwe*, el recinto de las concubinas del rey. Las ekyinyashunzhu estaban bajo la estricta vigilancia de eunucos bairu y tenían a su servicio muchachas enshorekye. Al hombre que se sorprendiera en el recinto de las concubinas del rey sería muerto inmediatamente. De entre las concubinas ekyinyashunzhu el rey escogía a sus esposas. A las muchachas que no deseara desposar las entregaba a sus amigos y seguidores. Las esposas de mayor edad que criaban niños vivían en otro recinto, sin nombre especial, el cual no estaba estrechamente vigilado. Sin embargo, el mugabe no se olvidaba de estas mujeres, pues ya le habían dado hijos, y una de ellas estaba destinada a ser la *nyamasore* "la madre del futuro mugabe"; por lo tanto, gozaban ya del respeto del pueblo. El mugabe estaba ansioso de que sus hijos crecieran hasta ser jóvenes fuertes y hábiles; participaba activamente en su educación, pero por mucho que llegara a intimar con sus esposas e hijos, nunca comía con ellos. Un mwiru le preparaba sus alimentos y una de las muchachas enshorekye se los servía.

El siguiente lugar de importancia en el ekyikari era la gran choza de reuniones, *nyarunzhu rweterekyero*. Allí se celebraban todas las reuniones importantes y delante de ella el mugabe atendía a sus visitas especiales. Cerca de la choza de reuniones había un gran depósito de cerveza y cantidad de chozas más pequeñas para los visitantes.

Cuando se planeaba un gran saqueo de ganado, los que participarían en él se reunían frente al nyarunzhu rweterekyero y juraban ante el mugabe regresar con ganado o morir en el intento. Frente a esta choza se investía a cada nuevo mugabe en su cargo, se juzgaban y castigaban los casos de asesinato y traición, y se celebraba la ceremonia de paz. En toda reunión importante, se bebía cerveza servida en calabazas individuales por sirvientes bairu. El ekyikomi "la gran fogata", como vimos, era el espacio público común, donde se juzgaban los casos menores, donde el entretenimiento tenía cabida y donde la gente común tenía la oportunidad de rendirle homenaje al mugabe. Por otro lado, el nyarunzhu rweterekyero era el centro oficial del Estado de Banyankole, donde sólo los hombres más prominentes se reunían para discutir y negociar los asuntos de Estado.

El mugabe nunca estaba totalmente libre de peligro. No sólo los enemigos de fuera, sino los súbditos rebeldes amenazaban su posición. Jefes inconformes por la repartición del ganado capturado o a quienes se les habían quitado sus posesiones o su cargo siempre estaban dispuestos a vengarse del rey. En la guerra de sucesión, a veces ocurría que uno de los hermanos del mugabe huía a otro reino e intentaba posteriormente volver y asesinar al rey. Contra estos enemigos externos e internos, el mugabe mantenía una fuerte guardia, permanentemente acantonada en el *orwekubwo*; estas instalaciones se encontraban al lado de la residencia de las mujeres, el *nyarubuga*, y a este recinto se retiraba el mugabe cuando los centinelas de la entrada principal sonaban la alarma. En el orwekubwo había una choza especial para las lanzas hechas por los herreros del mugabe. Por ley, el mando de esta guardia particular estaba en manos del hermano de la madre del rey, quien le debía su alto rango y, por lo tanto, se esperaba que fuera leal y confiable.

Como se verá más adelante, la religión jugaba un papel importante en la vida del mugabe. Tenían que hacerse sacrificios a sus antepasados y a su emandwa, no solamente para asegurar su bienestar

físico sino también el éxito de sus empresas y la salud de su ganado. Un recinto especial, el *kagondo*, se reservaba para este fin. En este recinto se encontraban los *endaro*, las "chozas sagradas" para los espíritus ancestrales y emandwa. Estos endaro eran tan grandes que las esposas espirituales del mugabe podían vivir en ellos de manera permanente. Las chozas emandwa tenían la misma forma que las de la gente común, es decir, consistían en una gavilla de paja amarrada cerca de un extremo y colocada de tal manera que formaba una choza cónica, donde se podía depositar un jarro de leche o cerveza. En el kagondo se ejecutaba el ritual *okubandwa* para los espíritus emandwa y se mataba el ganado destinado a los sacrificios y a estar a la cabeza del ritual okubandwa. También la parte del ritual de la luna que incluía el okubandwa se llevaba a cabo en el kagondo.

La leche y la carne que el mugabe personalmente consumía se obtenían de su propio rebaño. Con este fin, un considerable número de cabezas de ganado se mantenía en el ekyikari, en un corral llamado *eka y'enkorogyi*. La palabra *enkorogyi* significa "el hato que permanece con el dueño", a diferencia del *enshubi*, o hatos dispersos por todo el país. Cuando los bahima hablan de sus rebaños, estos términos son de uso general. La tropilla del mugabe, como el rebaño de cualquier muhima, consistía en ganado, parte del cual se apartaba para los espíritus ancestrales y emandwa, y parte para fines puramente económicos. El rebaño del mugabe se distinguía por el hecho de que contenía muchos animales blancos y negros. Dado que el ganado de estos colores se utilizaba con fines rituales especiales. Si un muhima le llevaba al mugabe un animal negro o blanco sería bien recibido y remunerado con ganado de diferente color. Este hato especial se conservaba en el ekyikari, el recinto privado del mugabe, y estaba claramente separado de su gran rebaño, el cual se guardaba en uno de los numerosos corrales que rodeaban el kraal real. El ganado del hato grande se utilizaba para el mantenimiento del séquito del mugabe y para dar presentes a los bahimas que lo visitaran.

Constantemente era renovado con ganado confiscado a los súbditos rebeldes, recibido en calidad de multas, pago por procesos legales o en forma de *okutoizha* "tributo".

Hasta aquí nos hemos ocupado de las formas internas del ekyikari, el recinto real. Aquí encontramos el nyarubuga, con todas las residencias de las esposas del mugabe; el nyarunzhu rwetirekyere, la choza para reuniones, el cuartel de la guardia; el orwekubo, el espacio ritual; el kagondo, y el eka y'enkorogyi, el corral para el ganado. Justo a la entrada principal, mugaba, se encontraba el ekyikomi, o fogón grande, donde los súbditos del mugabe se reunían con él para pedirle favores y rendirle homenaje. El ekyikare era, pues, el centro del orurembo o lugar real; a su alrededor se encontraban dispersos los kraals secundarios llamados los amachumbi.

En uno de estos kraals amachumbi vivían los guerreros particulares del rey, varios cientos de hombres, al mando de un favorito. Estos hombres habían jurado defender al mugabe hasta la muerte y habían sido seleccionados entre otros cuerpos militares por su valor. Esta milicia se encontraba constantemente cerca del ekyikari y sus miembros tenían consigo sus mujeres y todo el ganado que necesitaran. Permanecían ahí hasta que la edad les impedía cumplir con el servicio militar. La milicia particular del mugabe sólo era utilizada como última línea de defensa cuando alguna fuerza enemiga invadía Ankole. Cuando el peligro amenazaba, se llevaban el ganado y a la gente del mugabe a una parte segura del país, dispersando su ganado en rebaños pequeños y escondiendo cuidadosamente los tambores reales y el velo real, *Rutare*.

Los magos del rey tenían un kraal para ellos. La mayor parte de estos magos abafumu eran bairu y estaban, obligados a servir al rey de por vida. El omufumu que se hubiera hecho famoso sería llamado por el mugabe para servirlo. No solamente estaban representados todos los ramos, como adivinación, hechicería, magia blanca y detección de la mala medicina por su olor, sino que cada ramo tenía sus

propios especialistas. Había adivinos que presagiaban el futuro utilizando el *entondo*, un pequeño insecto; otros que interpretaban signos en las entrañas de una vaca o una oveja blanca; y otros más, que lo hacían utilizando conchas de cauri. Había hechiceros que practicaban su arte con cuernos llenos de medicinas secretas y otros que utilizaban el arco. Había practicantes de magia blanca expertos en purificación, en pronunciar hechizos contra las malas influencias o en hacer encantamientos contra la enfermedad y la mala suerte. De especial importancia era el *omutsiriki* "el hechicero del ganado". El propio mugabe no poseía objetos mágicos. Cada hechicero producía sus propias medicinas. Sin embargo, ocasionalmente era necesario que éste estuviera presente en las sesiones de adivinación. Mientras algunos de los magos del mugabe estaban ocupados de la mañana a la noche protegiendo de daño al rey, en tiempos de guerra era cuando casi todos estaban más atareados.

El tributo

El trabajo requerido para el mantenimiento del domicilio real era considerable. De los trabajos serviles, como cortar leña, transportar agua y cortar la carne, se encargaban los abahuku. Como ya se mencionó, estos hombres eran esclavos y les cortaban las orejas para evitar que escaparan. Se decía que eran campesinos que habían sido capturados de los reinos vecinos con este fin. Vivían cerca del recinto real y trabajaban bajo la supervisión de un capataz mwiru. Aparte de estos criados comunes, el mugabe tenía también artesanos especializados. Los principales eran sus herreros abahesi, que hacían lanzas, cuchillos, hachas, así como brazaletes y anillos de hierro para los tobillos. Los talladores de madera también eran importantes, pues hacían cubetas para leche, tambores, cuchillos de madera y elaboraban decoraciones en madera, marfil y hueso tallado. Había

asimismo curtidores, fabricantes de tela de corteza, zapateros, cerveceros y ayudantes sanitarios. Algunas de estas especialidades eran prerrogativa de ciertos clanes. Las sandalias del rey eran de piel de antílope y las hacía un hombre seleccionado del clan abaigara, quien también cultivaba y preparaba el tabaco del rey. Un hombre del clan abasingo tenía la obligación de lavar cada mañana al mugabe, después de lo cual, otro, del clan abararira*,* le servía una pócima mágica. Los músicos del mugabe eran del distrito Koki y habían aprendido a tocar la flauta *baganda*. Sus cazadores venían de Buwhezhu y Bunyaruguru con sus redes y perros. Así, el trabajo que requería el mugabe se dividía en dos clases: trabajo de esclavos y *oruharo*, o trabajo forzado. Los esclavos eran propiedad del mugabe y no recibían pago alguno. Los artesanos, hechiceros y sirvientes a quienes el mugabe llamaba a su servicio recibían un pago conocido como *engabirano*. Sin embargo, este pago no se hacía hasta que el sirviente recibiera permiso para retirarse. El permiso se daba por edad avanzada o si el sirviente dejaba en su lugar a un hijo o una persona calificada. El engabirano consistía en vacas estériles, novillos castrados, borregos y chivos, cuando los sirvientes eran bairu y vacas cuando eran bahima. Los jefes bahima y los ganaderos ricos hacían uso también del oruharo, pero sólo con el consentimiento del mugabe.

Además de trabajo, el mugabe necesitaba grandes cantidades de alimentos y cerveza, no solamente para el mantenimiento del kraal real, sino también para festejar a sus jefes y visitantes, y para ayudar a los seguidores y súbditos que se hallaban en penuria. Los alimentos esenciales, como la leche, la carne y la sangre, provenían de su hato particular y de los de sus principales jefes. Pero otros alimentos, como el mijo y la cerveza, le llegaban de los campesinos bairu como tributo. El deber de la recolección del tributo para el kraal real recaía en el enganzi, quien nombraba a los recaudadores bairu, abakungu, y éstos, a su vez, tenían la responsabilidad del cobro. Cada omukungu nombraba cobradores locales, quienes llevaban el mijo y la cerveza

requeridos a determinados puntos de concentración, listos para transportarse al kraal del rey.

Debido a que los jefes se encargaban de recaudar el tributo, el país se encontraba, necesariamente, dividido en zonas. Cada jefe muhima tenía derecho a cobrar tributo mientras se encontraba en una determinada localidad, pero tenía que enviar una parte de lo recaudado al mugabe. Aparte del tributo que le enviaban los jefes, el mugabe exigía tributo directamente a los campesinos del distrito de Shema. En esta localidad, el mugabe tenía a dos bairu recaudadores de tributo que cobraban según la posición de la luna. Cuando la luna era creciente, uno de ellos cobraba el tributo llamado *orubabo*, y cuando la luna era menguante, el otro lo cobraba y se llamaba *ekyirabamu*. La cantidad recolectada dependía de las necesidades de las instalaciones del mugabe, y de esto se informaba a los cobradores. Antes e inmediatamente después de una incursión para robar ganado, cuando las fiestas tenían lugar en el kraal del rey, se necesitaba más tributo que en tiempos normales. Si los campesinos no lo pagaban, sus propiedades eran destruidas y ellos azotados; y si insistían en rehusarse a su obligación tributaria, con frecuencia esto resultaba en la ejecución de los campesinos rebeldes.

La calidad del mijo variaba considerablemente en las diversas regiones de Ankole, así como los conocimientos de la producción de cerveza. Cuando el mugabe encontraba una mezcla que fuera de su agrado, escogía a sus productores como sus cerveceros particulares. Estos campesinos sufrían bastante preparando la cerveza del mugabe y los forzaban a llevársela en persona. Estos cerveceros particulares a menudo se volvían sus favoritos y ocasionalmente se les recompensaba con un pago en engabirano.

Es difícil calcular hoy el monto del tributo reunido, las fatigas que les causaba a los bairu y su reacción ante esta carga. Los campesinos declaran unánimemente que la carga era pesada, pero que "era mejor pagar el tributo que morir". Los ancianos se quejan sobre todo

de los recaudadores, quienes exigían más de lo que pedía el mugabe, quedándose con el excedente. Cuando los cobradores se volvían demasiado voraces, los campesinos se quejaban con el mugabe, y éste nombraba a otros nuevos. Se dice que tanto los campesinos como los recaudadores practicaban hechicería unos contra otros, y que a un recaudador particularmente abusivo se le daba muerte a lanzazos. A los bairu, pues, les preocupaban más los abusos en el cobro del tributo que la existencia del tributo como tal. Aceptaban pagar el tributo como hecho normal de la vida, así como hoy se acepta el pago del impuesto. Se reconocía que era un fardo, pero que había que soportarlo para que la vida siguiera su curso.

La *okutoizha* "la ofrenda" en homenaje al mugabe por parte del cliente, constituía una considerable fuente de ingreso. Aquí, de nuevo es imposible averiguar el monto exacto. Cada muhima, al convertirse en *omutoizha* "cliente", le ofrecía al mugabe de una a tres cabezas de ganado, según el tamaño de su rebaño. Los ganaderos pobres que no podían permitirse regalar ganado le traían leche, mantequilla o cueros de becerra. La okutoizha se hacía periódicamente todo el tiempo que el muhima deseara seguir como cliente del mugabe. La okutoizha se distinguía del tributo en que el cliente lo pagaba voluntariamente, con la convicción de que la protección recibida valía el precio.

Aunque la okutoizha era en esencia un instrumento político, un medio para establecer la relación entre el mugabe y un cliente, lo que aquí nos interesa es su aspecto económico, una institución específica para el mantenimiento de la estructura estatal. Cuando el ganado llegaba al kraal del mugabe y le era donado, se convertía en su propiedad personal; él conocía los nombres y las características de los diferentes animales y también sabía qué grado de aumento de su rebaño representaban. El propio mugabe, sin embargo, no utilizaba este ganado para su alimento, sino que los mandaba a engrosar sus rebaños distribuidos por todo el país de Ankole. Con el fin de llevar la cuenta de su ganado, el mugabe tenía un cuerpo de hombres

llamados *entuma*, que sabían exactamente dónde se encontraba cada vaca y de quién había sido recibida.

Desde un punto de vista puramente económico, el ganado recibido por okutoizha constituía un fondo de ahorro, un excedente del cual los ganaderos podían usar en tiempos de crisis. Los clientes del mugabe podían acudir a él cuando necesitaran ganado, explicándole el apuro. Después de escuchar atentamente el asunto, el mugabe entregaría al cliente necesitado cierto número de cabezas de ganado para que formara un nuevo hato. La cantidad de cabezas dependía de la riqueza anterior del hombre y de su relación con el mugabe. Si el hombre le había hecho muchos favores al rey, recibiría más ayuda que si fuera un desconocido. El trato diferencial entre los favoritos del mugabe era causa de envidia entre los bahima y a menudo llevó a la rebelión abierta por parte de los pastores descontentos. Era tarea especial del enganzi asegurar que se diera un trato igual a todos los seguidores de su señor.

El mugabe utilizaba también el fondo de ahorro del ganado okutoizha para pagos de engabirano a sirvientes, magos y otros seguidores. Al llegar a su retiro, los jefes importantes, como los *abatware* "comandantes militares", recibían numerosos hatos del mugabe. Jefes-abigeos que habían tenido excepcionales éxitos recibían del mugabe grandes cantidades de ganado como recompensa. Los matrimonios numerosos del mugabe requerían grandes cantidades de ganado para pagar las dotes. Las fiestas realizadas antes y después de una expedición estaban provistas de la carne de los rebaños del mugabe. Finalmente, por tensas y hostiles que fueran las relaciones del mugabe con los reyes vecinos, también había tiempos de paz en que los reyes intercambiaban regalos de ganado y se apoyaban cuando tenían conflictos con otros reyes o súbditos rebeldes. Los bahima tienen un dicho: "La oscuridad hace que se toquen las montañas", lo que significa que los reyes tienen asuntos entre ellos, desconocidos para los hombres comunes, lo cual hace que el ganado pase de un monarca a otro. El mugabe no utilizaba el ganado okutoizha

para fines rituales. Todo el ganado que apartaba para los espíritus de sus antepasados o para los de sus emandwa, o aquel que permitía que se utilizara para la adivinación, provenía de su rebaño personal, el enkorogyi.

Otro ingreso económico del mugabe, aunque no muy alto, era el pago del okutoizha de los bairu. Más adelante trataremos el aspecto político de esta categoría de regalo. Cuando un mwiru visitaba el kraal del rey, llevaba consigo un presente, que podía ser un chivo o una oveja, mijo, cerveza, frijol, etcétera El mugabe utilizaba estos artículos para hacer pagos, especialmente a los adivinos y hechiceros bairu y para alimentar a su numeroso séquito de trabajadores y esclavos bairu. Además, cualquier mwiru que hubiera sido constante en sus visitas al mugabe y le hubiese pagado de esta manera podía reclamar su ayuda cuando se encontrara en apuros económicos.

Finalmente, llegamos al ingreso conocido como ekyitoro. Como lo indica el nombre, el ganado ekyitoro provenía de los abatoro. Los *entuma* "recaudadores de ganado" del rey visitaban periódicamente los rebaños de los abatoro, confiscando tantas cabezas de ganado como lo requería el rey. No se prestaba mucha atención a las necesidades de los ganaderos conquistados y con frecuencia le quitaban a un abatoro su rebaño entero. Los bahima consideran el pago del ekyitoro como un hecho terrible y dicen que "los entuma son como leones que atacan de noche cuando los hombres están ebrios". El ekyitoro se prestaba a los peores abusos en el cobro del tributo. Los entuma tomaban lo que querían, quedándose con muchas cabezas de ganado, y si un ganadero amenazaba con delatar a los recaudadores con el mugabe, sencillamente lo mataban con sus lanzas. Los bahima también emplean el término de ekyitoro para hablar de un impuesto obligatorio que el mugabe les cobraba por su ganado. Si el mugabe había perdido mucho ganado, por enfermedad o por incursiones enemigas, hacía saber su derecho, en calidad de protector supremo de todos los rebaños de Ankole, a enviar a sus entuma a que

le llevaran tanto ganado como se necesitara en el kraal real. Nunca he oído a un bahima quejarse de este impuesto. Afirman que el mugabe raras veces hacía uso de esta facultad y que siempre se ejercía tomando en cuenta las necesidades de los ganaderos. El ekyitoro era un privilegio real y se hacía extensivo a la madre y la hermana del mugabe y a los hermanos de la madre. El mayor honor que el mugabe podía hacer a un jefe era el derecho de cobrar ekyitoro. Muy pocos recibieron este honor de por vida, pero a muchos buenos guerreros les fue conferido temporalmente. Mientras un hombre poseyera el derecho de ekyitoro, podía tomar el ganado que quisiera dentro del reino, excepto el del rey. Junto con este privilegio estaba el derecho de matar a quien se opusiera a la confiscación de su ganado. Los bahima reclaman que los hombres que recibieron este derecho lo aprovecharon para dañar a sus enemigos, confiscando su ganado y matando a cualquiera que antes les hubiera hecho daño.

El culto a Bagyendanwa

A un visitante del kraal real en la colina Kumukuzi, cerca de Mbarara, se le mostraría hoy en día una choza vieja, con paredes de barro y techo de paja: el santuario de Bagyendanwa. Si entrara en la penumbra del interior nebuloso y tiznado del santuario, vería, sobre una tarima o altar, cantidad de tambores rodeados de cubetas de leche y parcialmente cubiertos con tela de corteza. Frente a los tambores vería a varios nativos legañosos, acuclillados al lado de un fogón, al cual, según se le informaría, no se le deja extinguirse, excepto cuando muere un mugabe. Un europeo familiarizado con las costumbres de los banyankole le diría que esos son los tambores reales de Ankole y añadiría que ningún blanco ha sido capaz de resolver su misterio. No avanzaría mucho, tal vez nada, en la comprensión del verdadero significado que tienen los tambores para los banyankole, del enorme

poder mágico que los nativos le atribuyen a Bagyendanwa y el papel que éste y otros objetos juegan en la vida del pueblo.

Bagyendanwa es el amuleto o fetiche tribal de los banyankole. Se dice que en el pasado se hacían sacrificios humanos a él en las ceremonias de sucesión. "Mientras Bagyendanwa siga en Ankole –dice la gente– el país y su pueblo prosperarán". Los banyankole no piensan en Bagyendanwa como en un símbolo de unidad abstracta, sino como un poder concreto capaz de ayudar a la gente. "Bagyendanwa es como el mugabe, pero más grande. Ankole es el país de Bagyendanwa y nosotros somos el pueblo de Bagyendanwa. El mugabe es su servidor"; así describen los munyankole el poder del tambor sobre el rey y su pueblo.

Es difícil comprender las creencias de los banyankole acerca del Bagyendanwa. Negarán que el tambor tenga un alma, como un ser humano, pero dirán que ve y oye y que sabe lo que pasa en Ankole. Las ideas acerca de Bagyendanwa son similares a sus ideas acerca de los cuernos mágicos de los hechiceros. Como estos cuernos llenos de medicina, Bagyendanwa tiene el poder de ejecutar acciones, pero, a diferencia de los cuernos, el poder del tambor es inherente y no se debe a la aplicación de medicinas. Los banyankole no tienen una palabra especial para indicar este poder, pero lo describen como la capacidad de ejecutar ciertos actos. La mala influencia de los hombres, las cosas y los hechos reduce esta capacidad o poder a pesar de su carácter inherente, por lo que el tambor tiene que ser periódicamente purificado y protegido. Además, para su bienestar, el tambor requiere ganado, leche, carne, mijo y cerveza. Aunque los recibe en forma de ofrendas de quienes solicitan su ayuda, los banyankole creen que el tambor requiere alimentos para mantenerse fuerte. Bagyendanwa tiene que mantenerse caliente, por lo que habitualmente está cubierto de una tela de corteza, y se dice que con el fogón se siente bien. Se considera que Bagyendanwa es del sexo masculino, y se le ha escogido un tambor hembra, el cual se mantiene siempre a su lado. Los ayudantes

no deben hablar en voz alta en la presencia del tambor porque se cree que castigaría esta falta de respeto.

El mugabe es un muhima y, en su corazón, vela por los intereses de los bahima; los bairu son sus siervos. Bagyendanwa es imparcial. Está tan interesado en los bairu como en los bahima. Los pastores conquistados, abatoro, también tenían derecho a ofrendar a Bagyendanwa y utilizaban esta práctica para congraciarse con el mugabe y así dar el primer paso hacia el estatus de clientes. Los esclavos, cuyo estatus legal era nulo, tenían prohibido adorar el tambor real. Sin embargo, aunque Bagyendanwa derramara por igual sus bendiciones sobre los bahima y los bairu, hacía una distinción entre ellos. Los banyankole dicen que "los bahima son el ganado de Bagyendanwa y los bairu sus chivos"; "los bahima deben sacrificar ganado y los productos de su ganado, y los bairu los productos de sus huertos". Así que, aunque Bagyendanwa era el amuleto de la tribu, decir que consideraba a sus hijos por igual sería incorrecto.

El poder del tambor es evidente en las actividades que llevaba a cabo. Cuando un jefe quisiera pedirle un favor o solicitar al mugabe un ascenso, antes se dirigiría al santuario de Bagyendanwa a ofrecer una vaca. Personalmente llevaría el animal ante el tambor y le diría: "Te he traído una vaca, que uno de los abachwezi, aquellos quienes nos antecedieron, haga que aceptes esta vaca, esta castaña mía, a la que yo mismo he criado, limpia, en el orurembo (kraal), para que el rey no me rechace, para que el rey no se vaya a sus *nyarubuga,* 'aposentos privados'".

Una vez hecho un sacrificio, el hombre se sentía animado a hacer su petición. Esto no significa, por supuesto, que no se recurriera a ningún otro tipo de magia, pero el sacrifico a Bagyendanwa era un elemento esencial en las empresas inciertas y arriesgadas. Si la solicitud era atendida, el jefe le llevaría otra vaca a Bagyendanwa como ofrenda de agradecimiento: "Te he traído ésta, oh rey, porque me escuchaste; los grandes me han escuchado, tendrán todo lo que yo tengo".

De igual modo, cualquiera que emprendiese una incursión para robar ganado siempre le ofrecería a Bagyendanwa un sacrificio, pidiéndole al tambor que lo protegiera de las lanzas de sus enemigos: "Hacemos una expedición para ti, vamos a engrosar tus rebaños, haremos fuerte a tu país". No sólo para las expediciones de captura de ganado acudían los bahima al tambor en busca de ayuda, sino también si se mudaban a otra parte del país, excavaban un pozo nuevo o lanzaban alguna empresa de gran peligro. Los bairu también le pedían buena suerte al tambor cuando se mudaban a otra parte, cuando partían a una expedición de caza, y le rogaban su ayuda cuando fallaba la cosecha o sus hijos morían. En su caso, los bairu le ofrecerían cerveza y mijo, y si las cosas salían bien, le harían una segunda ofrenda al tambor en agradecimiento por su solicitud.

Bagyendanwa no solamente ayudaba al pueblo en sus esfuerzos, sino que también se creía que castigaba a los malhechores y vengaba las injusticias. Si alguien sentía que había sufrido algún daño por parte de otro, pero no podía comprobarlo ante el mugabe, se dirigiría al tambor, suplicándole que castigara a su enemigo. Los motivos comunes para acudir así al tambor eran robo, adulterio, hechicería y calumnia. Se dice que los bairu buscaban la justicia del tambor más frecuentemente que los bahima, porque el mugabe "por lo general era sordo a las quejas de sus siervos". Bagyendanwa castigaba a la gente causándole enfermedad, la muerte de su ganado o haciendo que las fieras salvajes destruyeran sus animales y sus cosechas. Si alguien, mediante adivinación, comprendía que el tambor lo estaba castigando por algún daño causado a otro, se dirigiría a esta persona para indemnizarla por el perjuicio sufrido. A veces ambos, así reconciliados, irían juntos al santuario de Bagyendanwa para hacer un sacrifico y jurar por el tambor nunca volver a dañarse el uno al otro. Luego, continuarían el sacrifico para el tambor por algún tiempo, ya que, como decían, "él trajo la paz, donde antes hubo odio". Todas las demandas y respuestas requerían una ofrenda.

Aunque nada hubiera salido mal, la gente a veces le llevaba ofrendas al tambor para solicitar su protección contra los malos designios de hombres, espíritus y fuerzas malignas que todo munyankole cree que residen en este mundo y que se revelaban mediante agüeros y presagios. Cuanto más rico sea un hombre, más grande es el peligro que lo rodea y más cuantiosos y frecuentes deben ser sus sacrificios al tambor. Los jefes ricos, envidiados por sus rivales, se esmeraban particularmente en hacerle grandes sacrificios de ganado, con el fin de que no se hablara mal de ellos con el mugabe.

Se dice también que Bagyendanwa les daba fertilidad a las mujeres estériles. En tiempos pasados, las mujeres sin hijos le llevaban ofrendas al tambor, solicitándole fertilidad. Los abaruru, los miembros del clan que cuidaban del tambor, también tenían el poder de inducir la fertilidad y, sobre pedido, proporcionaban amuletos de medicinas de hierbas preparadas en el santuario y que poseían poderes relacionados con el tambor. Aparte de inducir la fertilidad, Bagyendanwa miraba favorablemente los matrimonios y colmaba de regalos a la gente importante después de su boda. Cuando el hijo de un jefe se casaba, iba con su novia con Bagyendanwa, y un *omururu* le mostraría la baqueta del tambor, llamada *omurisyo*, como símbolo de fertilidad y le regalaría al novio tela de corteza, cubetas de leche y mijo. Cuando se casaba una princesa, a la pareja recién casada se le mostraba la lanza sagrada, *nyamaringa*, y al novio se le regalaba una vaca llamada "la vaca de la lanza sagrada". Toda pareja que hubiera gozado de una buena y prolongada vida matrimonial y tuviera muchos hijos iría con el tambor para darle las gracias por su ayuda y hacer un sacrificio de cerveza y mijo o una vaca. A los hijos que le hubieran nacido a una pareja por los buenos oficios de Bagyendanwa se los llamaba *bene* Bagyendanwa "hijos del tambor". Se les consideraba más afortunados que a otros niños y seguros de llegar a acumular grandes rebaños y triunfar en la guerra.

Bagyendanwa, al igual que el mugabe, proveía cierta ayuda económica a las personas en grave penuria. Se acumulaban las ofrendas

de ganado y alimentos en el santuario del tambor. Una parte de los alimentos era consumida por los guardianes abaruru y los esclavos que llevaban leña y agua, pero otra buena parte de estos recursos regresaba al pueblo de Ankole. Se ordeñaba a las vacas, se mataba a los becerros, y la cerveza y el mijo se acumulaban en cantidades mayores a las que se necesitaban para mantener a estos asistentes. En las bodas, como ya hemos visto, se regalaban alimentos y ganado. Pero de mayor importancia que esos regalos del tambor era el ganado entregado a los bahima que habían perdido su ganado debido a incursiones enemigas o enfermedades, y los alimentos entregados a los bairu cuya cosecha se había malogrado. El jefe de los guardianes del tambor escuchaba el caso de toda persona afligida y decidía si su solicitud estaba bien fundamentada o no. Se dice que no se extendía ayuda alguna a los que tuvieran parientes ricos que les pudieran ayudar o que fueran favoritos del mugabe. Aquí vemos una vez más el poder y la importancia de los abaruru, "guardianes del tambor". Se creía que no solamente poseían el poder mágico del Bagyendanwa, sino también la capacidad de actuar con justicia y conocer los errores y las flaquezas humanas. El santuario de Bagyendanwa era un centro para el almacenamiento de la riqueza excedente y su redistribución en tiempos de aprietos económicos.

Se mencionó que el culto a Bagyendanwa actuaba como unificador de la organización política de Ankole. ¿De qué manera, específicamente, el culto al tambor cumplía esta función? Los particulares fines teleológicos del tambor no explican por sí mismos esta acción integradora. Se creía que el tambor, con sus poderes mágicos, contribuía al bienestar del pueblo en general, capacitando a la gente para que ascendiera en su posición social, aumentando sus fuerzas en la guerra y su adquisición de bienes materiales, remediando las injusticias y castigando a los maleantes, asegurando la fertilidad de las mujeres y el ganado y protegiendo a los hombres de los poderes malignos de este mundo. Pero otros agentes espirituales y mágicos también eran fundamentales en la promoción de los intereses y los esfuerzos de los

hombres, como los espíritus emandwa, los fantasmas, los lugares sagrados, los amuletos y prácticas mágicas de varios tipos. El poder de Bagyendanwa, entonces, no estaba tanto en lo que el tambor hacía, sino más bien en el hecho de que lo hacía solo y en beneficio de la tribu entera.

En primer lugar, había solamente un Bagyendanwa, mientras que los cultos a los espíritus, el culto a los antepasados, los amuletos mágicos y los santuarios eran muchos, y por ello sus influencias eran distintas. Por cierto, las creencias y prácticas relacionadas con estos agentes formaban asociaciones, pero no había nada en estos grupos que subrayara y sostuviera la unidad que representaba la estructura política. Pero Bagyendanwa era común a todos los hombres de Ankole, tan común y compartido como la tierra de Ankole y su rey. Su santuario era el centro de la tribu, donde se promovían los intereses individuales y tribales mediante acciones rituales, y Bagyendanwa era el centro de todas aquellas creencias que procuraban el bienestar de los hombres. "Bagyendanwa es nuestro, nosotros somos los hijos de Bagyendanwa", decían los banyankole, expresando sus aspiraciones comunes y su lealtad a un agente unificador, a la vez concreto y fuente de poder. En segundo lugar, Bagyendanwa pertenece a Ankole y a los banyankole. Diferencia el reino de Ankole de todos los demás reinos. "Bunyoro –decía la gente– tiene su Ruhaga; Karagwe tiene su Nyabatama; Ruanda tiene su Karinga; pero Ankole tiene a Bagyendanwa". Aquí, de nuevo, los demás cultos tienen poco valor como baluartes de la unidad política, pues se extienden más allá de las fronteras de territorios políticamente diferenciados. Los pueblos de todos estos reinos rendían culto a los antepasados y Bunyoro, Toro, Karagwe y Ruanda compartían el culto a los espíritus emandwa. Así, mientras que por un lado el culto a Bagyendanwa formaba un centro común de las creencias y prácticas en Ankole, superando las creencias y prácticas seccionales, por otro lado, distinguía al pueblo de Ankole de los habitantes de los reinos vecinos.

No basta decir que el culto a Bagyendanwa promovía la unidad tribal y así mostrar que contribuía a mantener un tipo particular de organización política. Los cultos tribales que contribuyen a la unidad de un grupo, relacionándolo con sus orígenes míticos son bastante comunes por toda África y otras partes del mundo. La unidad que Bagyendanwa representaba no era de este tipo general. El culto al tambor era específicamente un culto al rey. Sancionaba el particular matiz de las relaciones políticas que existían en Ankole, articulándolas con sus orígenes legendarios, o sea, con los abachwezi. Bagyendanwa era el tambor de los abachwezi, y de esta manera, es la prueba palpable de que éstos alguna vez existieron y fundaron el reino de Ankole. No importa si las creencias populares acerca de los abachwezi representan hechos o pertenecen a la ficción. Para los banyankole, la creencia en que los abachwezi fundaron el reino de Ankole, hace ya cierto número de generaciones, es un hecho y es el credo sobre el cual se erige su estructura política.

Para los banyankole, Bagyendanwa representa a los abachwezi; los abachwezi, a su vez, resumen las creencias y los valores inherentes a la realeza en Ankole. De lo que se ha dicho acerca de las funciones del tambor se desprende con claridad que éste desempeñaba las funciones de un rey ideal. Además de cumplir las obligaciones de liderazgo, el mugabe posee poderes mágicos que protegen al pueblo contra el mal. El tambor posee este mismo poder en un grado aún mayor. Tanto el rey como el tambor derivan este poder de la misma fuente, siendo el rey miembro de la dinastía Abahinda, que lo vincula por descendencia a los abachwezi, y el tambor una reliquia de aquellos tiempos pasados que representan los valores encarnados en la realeza banyankole.

Para los banyankole, el tambor es más grande que la persona real: "el rey muere, pero Bagyendanwa siempre estará con nosotros", dicen, subrayando la permanencia del tambor en comparación con la naturaleza temporal del soberano individual. El mugabe es también el "servidor del tambor", ya que lo guarda y lo protege. Como ya lo

veremos, en los derechos a la sucesión, el tambor es el que hace al sucesor un mugabe, el que le imprime la forma y el sello final. La guerra de sucesión gira en torno a la posesión del tambor real, y muchos banyankole sostienen que si un rey extranjero llegara a capturar al tambor real, automáticamente sería el rey de Ankole. En sus relatos acerca de guerras pasadas, los banyankole constantemente subrayan la importancia de esconder a Bagyendanwa para que no sea capturado. La prueba más concluyente del postulado de que el tambor es más grande que el rey acaso sea el poder que posee Bagyendanwa para dar refugio. Si un munyankole condenado a muerte por el mugabe lograra refugiarse en el santuario de Bagyendanwa y tocar el tambor, no sería ejecutado. El mugabe lo perdonaría y él quedaría libre y le serían devueltos sus derechos originales. Este refugio era efectivo para la protección de un hombre sólo después de haber sido condenado a muerte y sólo si la sentencia hubiera sido dictada por el mugabe. Cuando un padre o cabeza de familia impusiera tal sentencia a uno de sus subordinados, el tambor no daría ningún refugio al condenado.

La sucesión

La importancia que los bahima atribuían a la salud, la fuerza y el valor del mugabe llegaba a extremos que afectaba el ejercicio de su cargo y la selección de su sucesor. Esta excesiva preocupación por las virtudes físicas de la persona real se explica en parte por su puesto de permanente líder militar y en parte por los poderes mágicos que se le atribuían como protector de la tribu contra fuerzas malignas. Como se mencionó, no se permitía que ningún mugabe muriera de enfermedad o vejez. En cuanto sus esposas y seguidores observaban señales de debilidad, administraban al mugabe un veneno mortal. Los bahima comparan al mugabe con el toro que guía al rebaño. Dicen que “el

mugabe es como el toro que guía al rebaño; cuando el *engundu* [el toro que guía] es vencido por un toro más joven, matamos al engundu y dejamos que el más fuerte de los toros jóvenes ocupe su lugar".

Después de la muerte del rey había que elegir a un sucesor. Dos principios regulan esta elección. Primero, el que fuera elegido el nuevo mugabe debía pertenecer al linaje real; y segundo, debía ser el hijo más fuerte del rey anterior. La filiación patrilineal aseguraba el cumplimiento del primer principio. El segundo dependía de algún método mediante el cual fuera posible probar la fuerza y el valor de los hijos del mugabe. Los principios de primogenitura y de favoritismo, factores importantes ambos en la selección de sucesores en la familia extensa de la población común, también desempeñaban un papel en la familia real, pero eran compensados con las demandas políticas y rituales relacionadas con la realeza. Los bahima exigían que el más fuerte de los hijos del rey fuera su jefe y que la prueba fuese por medio de un combate. Los hermanos tenían que luchar entre ellos hasta que solamente uno quedara vivo para reclamar el tambor y el cargo de mugabe.

En el kraal del rey los hijos se preparaban para luchar por el cargo y por Bagyendanwa. Mientras tanto, el reino de Ankole no podía quedarse sin rey. Después de las ceremonias mortuorias se ejecutaba un simulacro de combate entre pastores comunes en el kraal real y el vencedor era proclamado rey fingido. Él mantendría un mínimo de orden en el kraal real hasta que terminara la guerra de sucesión. A este rey falso se le llamaba *ekyibumbe*. La palabra *ekyibumbe* tiene varios significados. En el uso común significa una persona estúpida y simple. A veces se emplea para indicar una persona que es el blanco de chistes y bromas. También se le llama así a un bebé pequeño, sin dientes, que tiene que ser alejado del kraal tras la muerte de su padre. Los hermanos reales presenciaban esta batalla simulada, pero después de que la persona había sido escogida, seleccionaban a sus seguidores y se iban en busca de Bagyendanwa. Si se encontraban en el camino, peleaban y cada uno intentaba matar al otro. Si uno de los

hermanos tenía menos seguidores que el otro, por lo regular moría o se iba a otro país. Por otro lado, la estrategia frecuentemente compensaba la falta de seguidores. Los hermanos se espiaban entre sí con el fin de encontrarlo desprevenido y asaltarlo durante la noche. Se envenenaban la comida unos a otros o se apuñalaban mientras dormían. Se acudiría tanto a la magia como a los aliados extranjeros, y cada hijo era asistido por su madre y su hermana, quienes practicaban magia contra sus enemigos y lo protegerían contra los espíritus de sus enemigos muertos.

Durante la guerra de sucesión, que podía durar varios meses, el país se encontraba en estado de caos. Cada quien acudía a sus parientes en busca de protección. Se dice que se robaban muchas cabezas de ganado y que quienes tuvieran alguna enemistad aprovechaban el caos reinante para vengarse de sus enemigos. Pero los grandes jefes que vigilaban las fronteras de Ankole no participaban en las guerras de sucesión. Se esforzaban por mantener el orden hasta donde fuera posible, y proteger al país de invasores.

Uno tras otro, los príncipes morían o eran exiliados, y entonces el hijo oculto saldría de su escondite para luchar contra el que quedaba. No siempre ganaba el hijo favorito del anterior mugabe, pero por lo regular contaba con los magos más poderosos y con un séquito numeroso. Finalmente, terminada la guerra de sucesión, el nuevo rey regresaba al kraal real con Bagyendanwa, su madre y su hermana y el enganzi, mataba al ekyibumbe, y era proclamado rey y aceptado como el nuevo mugabe.

Unos días más tarde se celebraba una ceremonia de toma de posesión, después de la cual el rey hacía un largo viaje de purificación por todo el país. Lo acompañaba determinado número de magos especiales, un pequeño hato de ganado y un grupo de expertos cazadores. A su regreso al domicilio real, se llevaban a cabo los cambios de todos los funcionarios que lo rodeaban directamente, siendo seleccionado un nuevo grupo de cortesanos de entre los amigos del rey, por lo regular,

hombres que habían luchado con él en la guerra de sucesión. En la selección de los funcionarios más importantes, el viejo enganzi actuaba como consejero junto con la madre y la hermana del rey. Una vez hechos los nombramientos más importantes, el viejo enganzi se retiraba y recibía muchas cabezas de ganado por sus servicios. Después, el rey elegiría a un nuevo enganzi entre sus seguidores y la maquinaria gubernamental quedaba completa de nuevo. El eslabón más sólido que articularía el nuevo gobierno con el anterior era el viejo enganzi. En cierto sentido, como ya se dijo, era el "hacedor de reyes". Durante los ritos de sucesión sería él quien anunciara el nuevo rey a los jefes bahima y ayudara en la selección del nuevo personal gubernamental. Su retiro se debía a una estipulación de que el enganzi, "estrella vespertina", debía ponerse, como se ponía el mugabe, "luna".

En el reino de banyankole la sucesión estaba regulada por un cuerpo especial de creencias y prácticas, cuya función general era mantener la continuidad de la realeza, como parte esencial de la cooperación política, y eliminar, hasta donde fuera posible, la competencia y discordia, elementos permanentes en el liderazgo político. El principio dinástico, que restringía el reinado al clan Abahinda, de inmediato suprimía la competencia general. La dinastía encontraba su fuente en el pasado legendario, en la persona de Ruhinda, descendiente de los abachwesi. La gama de posibles candidatos sería reducida aún más por la descendencia patrilineal. La guerra de sucesión, que al principio aparecía como caos y anarquía, a la larga servía para eliminar posibles rivales. Tras la guerra de sucesión, en el linaje real quedaba sólo el mugabe. Por lo tanto, la guerra de sucesión es un modo de definir la sucesión, cuya función era similar a la regla de primogenitura o a la del hijo favorito.

Sólo es posible entender los rasgos particulares de los ritos de sucesión, como de la guerra que se lleva a cabo, los intrincados ritos de purificación y la importancia de la madre y la hermana del rey, si se toma en cuenta el carácter particular de la estructura política de los

bahima y su magia. Cuando hayamos captado la importancia, que los bahima le atribuían a su rey como caudillo militar y como símbolo de unidad y de poder mágico –lo que se ilustra ampliamente en los ritos que rodeaban su vida cotidiana, celebrados con el fin de aumentar este poder mágico, y la creencia de que un rey débil o enfermizo causaría debilidad a todo el pueblo de Ankole– entenderemos en seguida la ansiedad tan especial en torno a la obtención del vástago más fuerte y más capaz de la dinastía como rey. La eliminación por medio de una prueba de fuerza ciertamente era un método más práctico para la selección del hijo más apropiado que cualquier otra regla de sucesión. Hasta donde he podido averiguar, no había ningún mito que diera legitimidad a la guerra de sucesión. Los abachwezi no la practicaban; tampoco Ruhindi, el único abachwesi superviviente en Ankole, tuvo necesidad de establecer un precedente, ya que no tenía hermanos ni competidores en la lucha por el cargo de mugabe. En este caso, sería difícil decir que la guerra de sucesión, aunque tradicional y formalmente sancionada, era la representación periódica de algún mito. Pero una vez reconocida la importancia de la fuerza física y del poder mágico del rey para los banyankole, comprenderemos el propósito de la guerra de sucesión como un medio para alcanzar el fin que se desea.

Como era de esperarse, la guerra de sucesión tenía consecuencias trascendentales sobre las relaciones de parentesco del mugabe. Teóricamente, si no siempre en la práctica, el rey no tenía hermanos ni tíos paternos vivos. Las obligaciones religiosas, mágicas y judiciales íntimas, con las que normalmente cumplían el padre o el hermano mayor en la sociedad banyankole, eran ejecutadas para el rey por su madre y su hermana. En tiempos pasados, la madre y la hermana del rey no poseían títulos especiales, se llamaban sencillamente *nyinga omugabe* "madre del rey", y *omunyana omugabe* "hermana del rey". Su estatus era prácticamente igual al del propio mugabe. Ambas tenían su kraal particular con ganado, pastores y guerreros, y tenían el derecho

de cobrar ekyitoro sobre el ganado bahima; también recibían una parte del ganado conquistado en expediciones de guerra. La obligación principal de la madre del rey era oficiar en los sacrificios a los espíritus emandwa del rey y celebrar la magia de protección contra los espíritus de los hombres que el rey había matado. Aunque el propio rey hacía sacrificios a sus antepasados, se dice que su madre enviaba a veces una vaca blanca al bosque Ishanza como sacrificio al mugabe muerto. En el kraal de la madre había un altar dedicado a los cuatro emandwa del rey –Wamara, Mugasha, Kagoro y Nyakiriro–, donde ella hacía sacrificios de ganado y carne, cada luna nueva. Si los adivinos decían que el rey tenía que someterse a un rito de emandwa (*okubandwa*), él iría al kraal de su madre para celebrar el rito. Aparte de estas obligaciones rituales, la madre del rey cumplía también funciones judiciales y administrativas. Ningún hombre podía ser ejecutado sin su consentimiento. En todos los juicios importantes, se sentaba al lado del mugabe y participaba en la toma de decisiones relativas a la guerra y la paz. Si llegaban mensajeros de otros reyes, se dirigirían primero al kraal de la madre del rey porque su consentimiento era necesario para tener una audiencia con su hijo. La función de la madre como protectora, en estos casos, indica mejor su estatus que ninguna suposición hipotética sobre la existencia de un matriarcado anterior. Pero el que la madre asumiera estas obligaciones parece estar relacionado con el hecho de que el rey no tenía hermanos ni tíos paternos vivos.

Conclusión

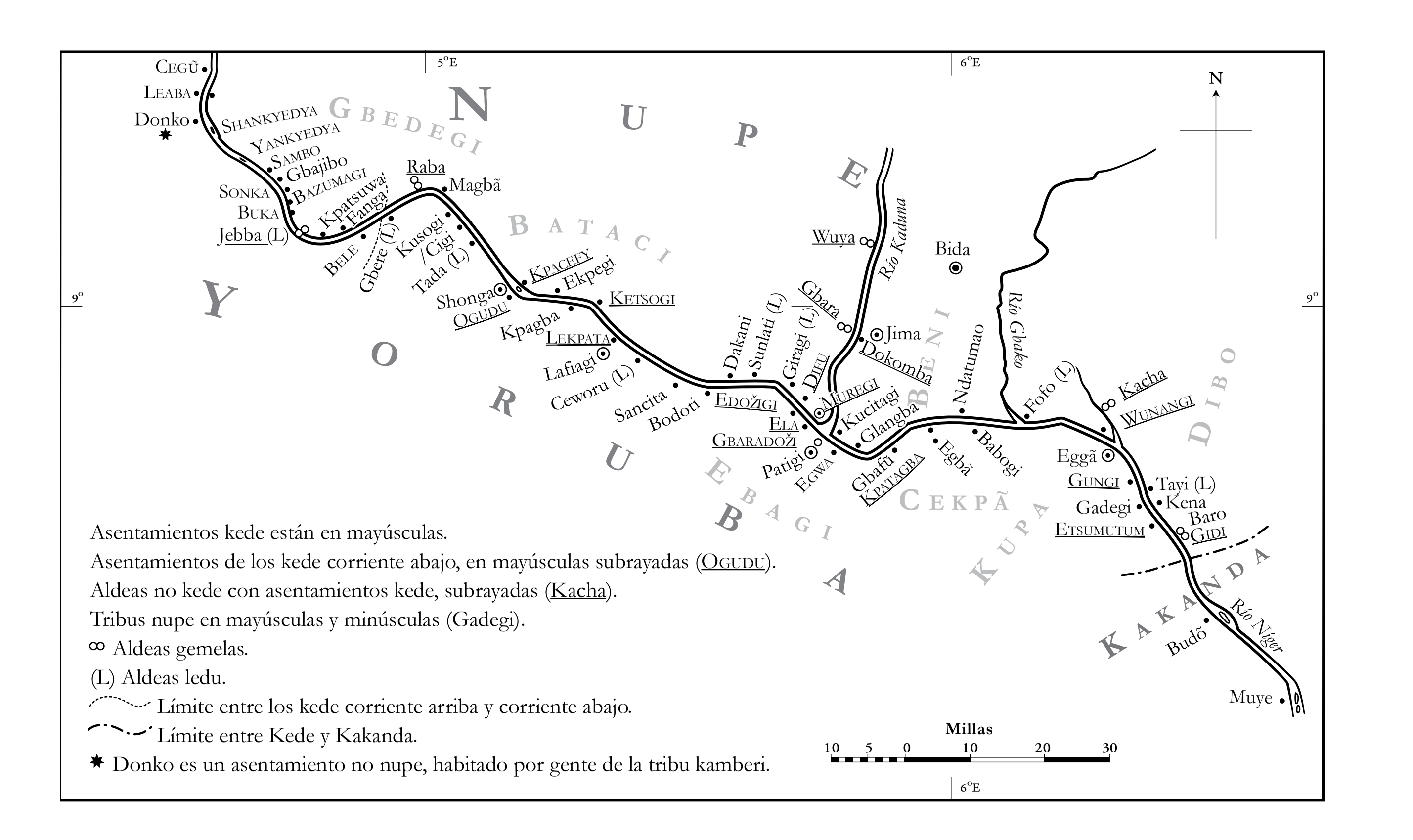
En este breve análisis de la organización política de los banyankole he tratado no sólo de describir la forma del reino de Ankole en su aspecto político, sino también de señalar las fuerzas subyacentes que contribuían a su formación y mantenimiento. Es evidente que este reino pertenece a la clase más general de estructuras políticas

conocidas como Estados de conquista, donde diferentes grupos entran en contacto, dando por resultado una sociedad estratificada y un mecanismo de mantenimiento.

Las relaciones políticas de clientela, servitud y esclavitud se pueden clasificar, de acuerdo con su origen, en contractuales y compulsivas, distinguiéndose en esto de las relaciones de parentesco que antes predominaban y que hoy siguen desempeñando un papel fundamental en la sociedad bayankole. En cuanto a su naturaleza o constitución, podemos decir que la clientela ofrecía una relación bien equilibrada, derivada de la necesidad de cooperación política. Por otro lado, la servitud y la esclavitud eran relaciones desequilibradas y su naturaleza era de explotación.

En mi análisis de los abachwezi y sus mitos, del culto al tambor y de los ritos de sucesión como formas de ideología y práctica política, he subrayado el hecho de que hasta su forma particular se deja explicar en función de la situación política y de las añejas concepciones mágicas presentes en la cultura. En otras palabras, solamente podemos comprender la estructura política de los banyankole si conocemos la situación objetiva a partir de la cual se desarrolló y el material cultural que les sirvió de materia prima.

La imposición del régimen británico, por supuesto, ha producido grandes cambios. La clientela, la servitud y la esclavitud han desaparecido como relaciones políticas. El mugabe, pese a que sigue formando parte del cuadro, ya no es un líder político ni un poder mágico, como antaño. Los efectos del dominio británico han alterado no solamente las relaciones políticas sino también la naturaleza fundamental de las relaciones de parentesco, además de introducir nuevas relaciones de naturaleza legal, por un lado entre el nativo y el hombre blanco y, por el otro, entre el nativo y el hindú. Un estudio significativo de estos nuevos nexos y su impacto sobre las relaciones personales, la tierra, las actividades económicas y la maquinaria gubernamental, requiere más espacio del que disponemos en este ensayo.



Cegũ
Leaba
Donko
Shankyedya
Yankyedya
Sambo
Gbajibo
Bazumagi
Sonka
Buka
Jebba (L)
Kpatsuwa
Fanga
Bele
Gbere (L)
Raba
Magbã
Kusogi
/Cigi
Tada (L)
Shonga
Ogudu
Kpacefy
Ekpegi
Ketsogi
Kpagba
Lekpata
Lafiagi
Ceworu (L)
Sancita
Bodoti
Edožigi
Ela
Gbaradoži
Dakani
Sunlati (L)
Giragi (L)
Difu
Muregi
Gbara
Jima
Dokomba
Kucitagi
Glangba
Patigi
Egwa
Gbafũ
Kpatagba
Egbã
Babogi
Ndatumao
Wuya
Río Kaduna
Bida
Río Gbako
Fofo (L)
Kacha
Wunangi
Eggã
Gungi
Gadegi
Etsumutum
Tayi (L)
Kena
Baro
Gidi
Budõ
Muye
Río Níger
N
5ºE
6ºE
9º
N U P E
Y O R U B A
G B E D E G I
B A T A C I
B E N I
E B A G I
C E K P Ã
K U P A
D I B O
K A K A N D A
Millas
10 5 0 10 20 30
Asentamientos kede están en mayúsculas.
Asentamientos de los kede corriente abajo, en mayúsculas subrayadas (Ogudu).
Aldeas no kede con asentamientos kede, subrayadas (Kacha).
Tribus nupe en mayúsculas y minúsculas (Gadegi).
∞ Aldeas gemelas.
(L) Aldeas ledu.
Límite entre los kede corriente arriba y corriente abajo.
Límite entre Kede y Kakanda.
✸ Donko es un asentamiento no nupe, habitado por gente de la tribu kamberi.

Los kede
Un Estado ribereño en el norte de Nigeria

Siegfried F. Nadel

Introducción

Los kyedye o kede,[1] tema de este ensayo, son una parte de la gran tribu nupe del norte de Nigeria, cuya cultura y organización social en general he descrito en otra ocasión.[2] Los kede comparten muchos rasgos culturales con su tribu de origen: su sistema de parentesco es el mismo, hablan el dialecto que se habla hoy en día en la mayoría de las subtribus nupe y que ha llegado a ser el lenguaje reconocido del emirato nupe –propiamente dicho–; también han adoptado la religión del reino nupe, el Islam. Y sin embargo, junto con esta afinidad cultural encontramos ciertas divergencias marcadas. Los kede son un grupo ribereño, el único puramente ribereño en las diversas subtribus nupe. Sus actividades económicas y su vida social en general se centran en torno del río en el que viven y del que obtienen sus medios de vida. Esto significa que su vida social y cultural debe presentar ciertas características que no se encuentran en el grupo nupe mayor. Además, su organización política contiene ciertos rasgos distintivos e insólitos –incluso en toda África–. Por esa naturaleza extraordinaria,

---

1 El nombre correcto en nupe es *kyedye*, pero los hausa, yoruba y otros grupos vecinos –así como los actuales funcionarios de gobierno– prefieren *kede*, que es más fácil de pronunciar. En honor a la simplicidad, adoptaremos este último nombre.

2 Véase "State and Community among the Nupe", *Africa*, vol. 8, 1935, pp. 257-303, y mi libro *A Black Byzantium*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1942.

más que por su relación con los problemas prácticos de la administración africana, he elegido como tema de esta colaboración la organización política de esta reducida subtribu nigeriana.

Demografía

El grupo principal de los kede vive actualmente sobre los ríos Níger y Kaduna entre los 8°30' y 9°40' de latitud norte, en una estrecha franja de tierra en ambas riberas. Los kede comparten su territorio con otras secciones tribales de los nupe, quienes llevan una vida semirribereña, y que –a diferencia de los kede– practican la agricultura, además de la pesca y el piragüismo. Sus aldeas y caseríos están dispersos entre los asentamientos kede a lo largo de las riberas.[3] La división marcada cultural y tribal entre los kede y los otros grupos semirribereños se muestra en términos lingüísticos: para los kede, la palabra *eyapaciʒi*, "piragüistas" se emplea casi como su sinónimo, mientras que a los otros grupos, colectivamente, se les llama *laticiʒi* "agricultores". Incluso la tradición ha contribuido: representa a los kede como inmigrantes extranjeros llegados de fuera de su actual hábitat y establecidos ahí, entre la población "aborigen". Esta tradición, a la que volveremos más adelante, también se refleja en el empleo de la lengua, ya que a los diversos grupos semirribereños que hoy son vecinos de los kede en la cuenca se les llama, colectivamente, *kintsoʒi* "dueños de la tierra", es decir, "habitantes originales".

---

[3] Comprenden secciones de las siguientes subtribus nupe: los gbedegi en el Níger superior; los bataci o habitantes de los pantanos, en su tramo inferior; unos cuantos grupos de beni cerca de la confluencia del Níger y el Kaduna; los kupa alrededor de Eggan, en el sur; los dibo o ʒitako cerca de Katcha y Baro; y por último, un grupo nupe llegado de Gbara, la antigua capital del reino Nupe, sobre el Kaduna y sobre el Níger, cerca de Patigi.

Sólo poseemos cifras detalladas sobre la población de una parte del territorio kede, de lo que hoy es el distrito kede del emirato de Bida. Sin embargo, podemos considerar que estas cifras son representativas de toda el área habitada por los kede.[4] En una población total de 12 066, los kede suman 2 225, y los kintsoʒi, abarcando varias subtribus, 9 742; el resto –que es mínimo– (99) es de extranjeros, no nupe, que viven en el distrito kede. Así, los kede forman una minoría en su propio país –el país que lleva su nombre–. Pero es correcto que lleve su nombre y que se le llame "su" país, pues la minoría kede representa al grupo gobernante, y su jefe es quien gobierna todo el territorio y los diferentes grupos que lo habitan, kede y no kede.

Pero el país kede, en sí, forma parte de un sistema político mayor, el emirato nupe. En tiempos prebritánicos, el país de los kede se hallaba casi enteramente en territorio nupe o, mejor dicho, en el territorio gobernado por el *etsu* "rey" de los nupe, bajo el cual tenía el estatus de Estado vasallo, semiautónomo. Bajo la administración británica, el país kede, se vio muy afectado por la modificación de las fronteras políticas: tres provincias distintas y en seis emiratos o divisiones diferentes modernas.[5] Sin embargo, más adelante veremos que esta distribución de un grupo relativamente pequeño entre tantas divisiones políticas no se debe por completo a la modificación de las fronteras políticas; también es resultado de desplazamientos

---

4 Estas cifras proceden de un censo provincial, inédito, oficial, por cuyo uso estoy sumamente agradecido a la Administración de la Provincia de Níger. Aunque las cifras acaso no sean muy precisas, son lo suficientemente confiables para los fines de este argumento.

5 Los kede de la orilla derecha del Níger pertenecen hoy a las provincias de Ilorin y de Kabba, y a los emiratos, o divisiones políticas, de Ilorin, Lagiagi, Patigi y Koton-Karifi –en el rincón suroccidental–. Los kede de la orilla izquierda del Níger y del río Kaduna pertenecen a la provincia de Níger –antes Provincia Nupe– y a los emiratos de Bida, Agaie-Lapai y Kontagora.

de grupos kede en tiempos recientes, cuando ya los límites políticos habían sido determinados por el gobierno actual.

Por mucho, la sección mayor de los kede vive en la ribera izquierda del Níger y el Kaduna en el emirato de Bida. En esta zona, los kede también han conservado su estatus político de unidad separada, con su propio jefe y cabeza administrativa. En todas las demás áreas, las comunidades kede han sido absorbidas políticamente por los distritos en los que se halla su territorio, a las órdenes de jefes locales y cabezas de distrito no kede.[6] A pesar de todo, la situación política moderna no ha borrado las otras características de su vida social; los rasgos de su organización política, especialmente, siguen vigentes, aunque en menor escala, en la única zona que ha recibido el reconocimiento oficial. Aunque muchos de nuestros datos políticos inevitablemente se derivan de esta zona, una vez más los consideraremos representativos de todo el país Kede, y en adelante, al hablar de los kede, de su cultura y sistema social, estaremos mencionando a todo el grupo, sin tomar en cuenta las subdivisiones políticas modernas.

Sin embargo, existe una subdivisión de naturaleza completamente distinta, profunda y antigua, que no podemos pasar por alto. Hasta ahora he hablado simplemente de los kede. Pero en realidad existen dos grupos kede: los *tifin kede* "los kede de corriente arriba", y los *tako kede* "kede de corriente abajo". El límite entre los dos grupos se encuentra cerca de la isla de Jebba –ambos grupos se traslapan en un breve tramo al norte y al sur de Jebba–.[7] Ahora bien, lo que he dicho acerca de los rasgos específicos del sistema social y político kede se aplica tan sólo al grupo de corriente abajo. Los kede de corriente arriba

---

6 En un lugar (Ogudu) se ha llegado a un acuerdo: el cabeza de la comunidad kede, bastante numerosa, actúa como "segundo al mando" del jefe de la aldea.

7 A los kede de corriente arriba también se les llama "gbede" kede por la subtribu nupe –gbede o gbedegi– con la cual comparten su territorio.

no muestran ninguno de los rasgos que dan su carácter distintivo a la cultura del grupo hermano; tampoco comparten la posición de supremacía política que han llegado a adoptar los kede de corriente abajo. Con respecto a lo cultural, son un grupo semirribereño, como todas las otras secciones nupe cuyas aldeas se encuentran dispersas entre asentamientos kede, y en lo político, también como estas secciones, están sometidos al grupo gobernante kede –de corriente abajo–. Así, cuando más adelante hablemos de la organización política kede, nos estaremos refiriendo exclusivamente a este último grupo. Los kede de corriente arriba quedarán clasificados bajo un rubro junto con las otras secciones nupe semirribereñas, ya que, como a los ojos de los nativos se parecen más a los *kinsozi* que al grupo inmigrante "extranjero" de la parte baja del río. Pero la comparación de los dos grupos kede adquirirá una significación especial en etapa posterior de este análisis. Este desarrollo notablemente desigual de las que parecen ser dos secciones del mismo grupo tribal debe ayudarnos a precisar los factores, sociales o no, que han moldeado la estructura política que estamos estudiando.

Sistema económico

Una constelación demográfica y política como la que hemos descubierto en el país kede es, indudablemente, el resultado de considerables desplazamientos de grupos, posiblemente durante un largo periodo. Para ser cabalmente comprendida, esta situación exige, ante todo, un análisis –de ser posible, histórico– de los asentamientos tribales. Sin embargo, antes de analizar el asentamiento kede, es necesario hacer una breve descripción de la situación económica del país. Pues, como me propongo mostrar, la naturaleza de la economía kede ha influido decisivamente sobre la planeación del asentamiento kede e indirectamente sobre todo el desarrollo político de la tribu.

Podemos ser muy concisos en cuanto al sistema económico de los grupos semirribereños se refiere. En general, son agricultores que cultivan las zonas anegadas y fértiles de la cuenca. Además, son pescadores en pequeña escala, desde sus minúsculas canoas en los remansos y cañadas del Níger y el Kaduna; nunca en el río principal, donde sólo los kede tienen derecho a pescar.

Los kede, en cambio, son pescadores y piragüeros célebres. Su nombre es conocido por todo el río Níger, incluso en distritos muy alejados de la región nupe;[8] y en su territorio casi han monopolizado el tráfico fluvial.[9] Permítaseme decir unas cuantas palabras acerca del comercio fluvial que las canoas kede han practicado durante siglos, Níger arriba y Níger abajo: relativamente pocos artículos están destinados al comercio interior; en su mayor parte van y vienen de lugares fuera del país nupe. Los kede envían al sur ropajes –fabricados por hausa y nupe–, caballos de hausa, potasa del lago Chad, esteras y sombreros de paja de fabricación nupe, pescado y arroz del Níger; y al norte, nueces de cola de los mercados del sur de Nigeria, sal europea y aceite de palma.

En ese tráfico fluvial, el piragüero kede desempeña dos papeles distintos: es un contratista que alquila su canoa con su tripulación –de la que forman parte él y miembros de su familia– a un comerciante

---

8 Su familiaridad con el río ha hecho que un número considerable de kedes sea empleado como marino y piloto por la Royal Niger Company y por el Nigerian Marine Department.

9 La división entre pescadores y piragüeros en los kede rara vez es rígida; los miembros de una familia de pescadores pueden dedicarse al trabajo en las piraguas y los piragüeros pueden dedicar su tiempo libre a pescar. En lo que sigue, nos olvidaremos de esta división y nos centraremos en los piragüeros, que son los que más nos interesan. Originalmente, los kede también construían sus propias canoas. La deforestación de las riberas obligó a estos constructores a trasladarse al sur, donde hoy forman una pequeña colonia de constructores de piraguas cerca de Onitsha.

para un viaje específico, o es, a la vez, comerciante y contratista, transportando sus bienes en su propia embarcación. Una variedad del primer tipo de ocupación es el amplio servicio de transbordadores que los kede han establecido en ciertos lugares, donde los piragüeros kede, por una pequeña paga, transportan personas, bienes y animales.[10]

El trabajo de los piragüeros kede, aunque lucrativo y capaz de rendir grandes ganancias, es extenuante, exigente y no pocas veces peligroso. Deben estar dispuestos a emprender largas expediciones, las cuales, aún hoy, pueden ser a lo desconocido.[11] Estos viajes por río significan una larga ausencia en el hogar por varios meses, no sólo por la lejanía de su destino sino también por las muchas paradas que conllevan a largas esperas. Así, los piragüeros quizá tengan que esperar en cierto lugar hasta que el río vuelva a ser navegable, hasta que hayan llenado sus piraguas con mercancías o hasta que hayan encontrado a otro "pasajero" –en la fraseología nativa– que los contrate para un lucrativo viaje de regreso.

Vemos aquí la importancia de este sistema productivo para la organización de los asentamientos en el país Kede. Las largas expediciones en canoa han impuesto paradas y lugares de descanso fijos,

---

[10] El "muy lucrativo" servicio de transbordadores, en ciertos puertos ribereños, es mencionado por Laird y Oldfield, *Narrative of an Expedition into the Interior of Africa, by the River Niger, in the Steam-Vessels Quorra and Alburkah, in 1832, 1833 and 1834,* Londres, Richard Bentley, 1837, vol. 2, p. 316. En la actualidad, el servicio más importante de esta índole se presta en la isla de Jebba, donde los kede compiten con el puente del ferrocarril ofreciendo un servicio más barato a quienes no desean pagar el peaje del puente.

[11] El viaje desde el país Kede hasta Onitsha, de ida y vuelta –uno de sus viajes regulares–, dura dos o tres meses. En 1936 observé que diez canoas kede eran cargadas con petróleo en Jebba, para el Servicio Aéreo Francés en Fort Nyameh. El viaje, Níger arriba, era algo nuevo para los piragüeros y se esperaba que durara tres meses.

donde los piragüeros estén seguros de encontrar abrigo y alimentos y oportunidad de volver a cargar su embarcación. Las "terminales" de sus rutas fluviales más frecuentes tienden a volverse "colonias" kede, al menos estacionales. Los puntos de parada y de espera serán elegidos, naturalmente, atendiendo a consideraciones comerciales. Y, por último, debe haber algún sistema de protección política que garantice la seguridad –hablando de los tiempos prebritánicos– de estas rutas remotas, de los puntos de parada con sus valiosos depósitos y de los puestos de comercio estacionales o permanentes[12] –puestos comerciales que, por necesidad, tienden a volverse colonias políticas–. Esto nos revela la fórmula de los asentamientos kede.

Asentamientos

Por fortuna poseemos datos que nos permiten seguir con detalle la historia de los asentamientos y desplazamientos demográficos en el país Kede. Nuestros datos se derivan sólo parcialmente de tradición oral. La historia del asentamiento kede se remonta a la bien documentada época de la exploración de Nigeria y la ocupación británica; sus últimas fases se desarrollan ante nuestros propios ojos. Además de estos registros históricos, tenemos evidencia de otra índole que, de manera indirecta, contribuye considerablemente a nuestra comprensión del desplazamiento demográfico en el país Kede.

[12] Un ejemplo es la orilla derecha del Níger deshabitada, cerca de Jebba, donde los constantes ataques de tribus del interior –desde Borgu– hicieron imposible todo asentamiento. En cambio, la orilla izquierda pudo ser debidamente protegida, y ahí los kede establecieron un asentamiento en Buka –después fue trasladado a Jebba–. En el sur, canoas kede no llegaban más allá de Eggan en tiempos prebritánicos. Al sur de Eggan, el río era dominio de los kakanda, belicosa tribu ribereña de tronco no nupe, la cual se negó el tránsito de canoas kede en su zona. Los artículos del sur tenían que transbordarse en Eggan a canoas kakanda.

Se encuentra, como veremos, en la disposición y organización de los mismos asentamientos kede actuales.

Según la tradición kede, el hogar tribal se encontraba cerca de la confluencia del Níger y el Kaduna, cerca de Muregi, la cual, poco después, llegó a ser su capital política. Se dice que desde ahí extendieron gradualmente sus asentamientos, y al mismo tiempo, su gobierno, sobre las orillas del río hacia el norte y el sur, hasta que sus aldeas cubrieron la cuenca del Níger entre Eggan y Jebba. Cuando aparecieron los primeros viajeros europeos en el país nupe, encontraron a los kede ya sólidamente establecidos en esta parte de la cuenca del Níger. Ahora, de las diez principales aldeas que existen, actualmente, sólo una representa un asentamiento independiente y puramente kede: la capital kede, Muregi. Es una aldea bien construida, con casas sólidas y ladrillos secados al sol, amurallado cada recinto a la manera nupe, con una gran mezquita y una imponente casa del jefe. Es, como he dicho, un poblado puramente kede , habitado exclusivamente por la "raza gobernante", "*u de talakazi a*", dicen los kede, "no contiene pobres", o sea, gente perteneciente a los grupos sometidos–. Los demás asentamientos kede, sin excepción, yacen en o cerca de una aldea de "habitantes originales". La mayoría de las veces, el asentamiento kede ocupa la propia ribera del río y la aldea "nativa" la franja de terreno inmediatamente posterior; en algunos casos encontramos asentamientos kede en una isla frente a la ribera ocupada por la aldea "nativa" o en la orilla opuesta al río. Así resultan dos aldeas gemelas, una "nativa" y la otra kede. El escenario de la tradición kede, con un hogar tribal y asentamientos emigrantes, parece realmente visible en la actual organización de sus asentamientos, con su poblado exclusivamente kede y sus muchas "aldeas gemelas" a lo largo de la cuenca.

La historia más reciente acerca del asentamiento kede se mantiene fiel a este cuadro de gradual expansión territorial. Sabemos que a finales del siglo XIX los kede se establecieron por primera vez sobre el río Kaduna. Después, la Royal Niger Company los animó a extender

sus asentamientos más allá, sobre el Níger y el Kaduna. Es fácil seguir la huella de estos nuevos asentamientos, fundados cerca de los puestos comerciales europeos y otros lugares que habían cobrado similar importancia comercial. Hace sólo unos treinta años, los kede fundaron su última "colonia", en la isla de Jebba.

Las aldeas difieren grandemente en su apariencia; algunas ostentan casas sólidas y permanentes, mientras otras consisten, en gran parte, en construcciones más endebles, chozas de adobe, y sugieren más una ocupación temporal que un asentamiento permanente. Las habitaciones de los kede reflejan la naturaleza móvil y flexible de su sistema de asentarse. El grado de permanencia buscado en las construcciones revela, al mismo tiempo, la edad del asentamiento así como su importancia –pasada o presente– como centro económico o político. El asentamiento kede en Raba es ejemplo típico de un asentamiento sólidamente construido. Fue fundado cerca de 1840, cuando Raba era la capital del emirato nupe. Los primeros colonos fueron cinco hombres de Muregi con sus familias, quienes pertenecían a una "casa"; la actual colonia kede en Raba –la cual ahora posee un depósito de la Niger Company– cuenta con siete "casas".

El asentamiento kede en Katcha es ejemplo del otro tipo, pobremente construido, y da la impresión de que los colonos no hubieran tenido tiempo o aún no hubieran decidido construir edificaciones permanentes. El actual asentamiento kede se remonta a 1905-1910, cuando un grupo de kede previamente establecido en Eggan, en el río principal, abandonó su colonia para establecerse en Katcha, atraído por las oportunidades del lugar. Katcha, sobre un tributario del Níger, debió su nueva importancia a la introducción del tráfico de vapores en el Níger y a la construcción del primer ferrocarril nigeriano, desde Baro, pasando por Katcha, hasta Minna. Sus cinco o seis "casas" kede originales han aumentado ahora a diecisiete.

Nuestra lista de asentamientos kede no estaría completa sin la mención de campamentos ribereños puramente temporales, destinados a

durar sólo una estación o unas cuantas semanas, y que los kede establecieron en las aldeas más grandes donde tenían que parar en sus viajes río arriba y río abajo. Durante la principal temporada comercial, Gebba, Patigi, Wuya o Katcha se atiborran de refugios efímeros, chozas de adobe, estructuras como tiendas de campaña, o peor aún, las toldillas de las canoas, simplemente encalladas. Los asentamientos kede no se han detenido. Lugares que van cobrando importancia siguen atrayendo a nuevos grupos de inmigrantes y los refugios temporales de un centro comercial activo, en cualquier momento, pueden convertirse en establecimientos permanentes, como repetidas veces ha ocurrido en el transcurso del tiempo.

Al revisar la historia de los asentamientos kede vemos plenamente confirmada su dependencia de factores económicos. Podemos concebirla como una realización progresiva de las órdenes del sistema productivo del país. Como hemos visto, los kede no ocuparon un país nuevo, deshabitado, sino que colonizaron lugares en los que una población ya existente había establecido cierto nivel de vida social y económica. En su elección de lugares para asentarse y en su desarrollo ulterior, los kede se guiaron invariablemente por consideraciones comerciales. Además, no se sintieron satisfechos con la posición de inmigrantes, dependientes de la buena voluntad de sus anfitriones, sino que reclamaron también, junto con el territorio en el cual se establecieron, su dominación política. Así, si no son "colonos" en el sentido estricto del término, porque no les interesó establecerse en un territorio nuevo, virgen, son "colonizadores" en un sentido político más especial, porque son pobladores, inmigrantes y representantes de una raza gobernante.

Queda por aclarar un último punto: la relación exacta entre la expansión territorial elástica de la tribu y la expansión necesariamente más inerte y rígida de su dominación política. De la historia del asentamiento kede moderno, sabemos que hay una cierta laguna de tiempo entre la primera ocupación de un lugar nuevo por inmigrantes kede

–etapa nuclear de un campamento estacional– y su ocasional ascenso a la condición de avanzada política. Por regla general, atribuyen la fundación de sus diversas colonias a determinados jefes. La iniciativa tomada por el jefe kede en la empresa colonial se refiere tanto a su temprano crecimiento como a la incorporación política final de la nueva colonia. Él, personalmente, pudo mandar desde Muregi, colonizadores a un lugar nuevo que le parecía propicio para actividades kede –Raba es un ejemplo–, o enviar colonos desde otros lugares a un prometedor asentamiento nuevo –como lo fue el caso de Katcha–. Pero sólo cuando un asentamiento estaba firmemente establecido y con varias familias enviaba a un representante oficial suyo, para hacerse cargo, proclamando así la incorporación política del nuevo dominio kede.

Nos dimos cuenta, además, de que la expansión territorial kede no procedió paso a paso, en etapas continuas, sino más bien, en una serie de saltos que deja lagunas entre un puesto y otro, o entre la "madre patria" y un nuevo asentamiento. Así, existen espacios "no colonizados" sobre el río Kaduna, entre Gbara y Wuya o entre Gbara y Muregi; es decir, franjas de terreno con aldeas nativas que, a diferencia de las aldeas kintsoʒi dispersas, en el "antiguo" país kede, no han sido absorbidas políticamente por los kede. Suponemos que el florecimiento temprano de la comunidad kede siguió la misma línea de desarrollo. De ser así, la compacta unidad política en el "antiguo" país kede demuestra que el régimen político fue llevado, después, a la nueva avanzada, y las lagunas territoriales finalmente absorbidas al extenderse la unidad política. Hoy, las fronteras firmemente establecidas de provincias y distritos impiden, desde luego, que haya una secuencia similar de asentamientos nuevos. Más aún, el nuevo desarrollo económico del país ha atraído emigrantes kede a lugares muy alejados de la órbita de su organización política. Así, en el ajetreado punto comercial en la confluencia del Níger y el Benue, ha crecido una gran y próspera colonia kede, llamada Lokoja, la cual combina todas las "etapas" de un asentamiento kede, con casas

permanentes y semipermanentes en las que se han establecido familias kede, así como un gran campamento a la orilla, para los piragüeros kede que llegan del norte. Pero parece que hasta en tiempos prebritánicos, la expansión territorial de los kede tuvo que dejar ciertas "lagunas" en su red de asentamientos y avanzadas políticas. De esta manera, el gran poblado nupe de Eggan, en la ribera derecha del Níger, flanqueado al norte y al sur por asentamientos kede –supuestamente antiguos–, siguió siendo una unidad política poderosa e independiente, directamente a las órdenes del rey nupe. Este esquema característico de la expansión kede ha causado las lagunas territoriales y la fundación de avanzadas –al menos temporalmente– aisladas, lo que justifica que hablemos de "colonias" y de "colonización" kede.

Organización política

El sistema político de los kede corresponde, en todos los puntos importantes, al concepto del Estado. En su pequeña escala, cumple con las condiciones esenciales de una organización estatal: su dominio es territorial y no tribal –ni intertribal–; su administración está centralizada; su maquinaria de gobierno está monopolizada por un cuerpo especial *ad hoc*, nombrado o elegido, que está separado del resto de la población por ciertos privilegios sociales y económicos.[13] Ya hemos analizado la primera de estas características; en cuanto a la segunda,

[13] Con respecto a esta definición del Estado, véase Nadel, "State and Community among the Nupe", *Africa*, vol. 8, 1935, pp. 257-303, y mi libro sobre los nupe *A Black Byzantium*, R. Lowie, *The Origin of the State*, Nueva York, Harcourt and Brace, 1927, caps. III y IV. Lowie reconoce la soberanía territorial y la autoridad centralizada como esenciales para la estructura del Estado; el factor del "grupo gobernante" especial ha sido elaborado por F. Oppenheimer, *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, Nueva York, Vanguard Press, 1926.

sabemos que Muregi, hogar tradicional de la tribu, es al mismo tiempo el centro político del país; en lo que se refiere al último punto, hemos visto que en un sentido general los propios kede representan, en conjunto, el grupo gobernante del país. Pero entre los kede encontramos otro "grupo privilegiado", definido más precisamente, en cuyas manos se concentra el gobierno del país. Este grupo, en sentido estrecho, consiste en el jefe kede y en sus consejeros titulados y emisarios.

La posición del jefe

El jefe kede, o *kuta*, reside en Muregi. En sus manos solía encontrarse la decisión última en todo lo concerniente al país y a la tribu en conjunto; ante todo, la guerra y la fundación de colonias nuevas. El kuta también era la cabeza judicial de su país. La mayor parte de los impuestos y aranceles y otros ingresos terminaban en su tesoro privado. Finalmente, era –y es aún– el representante oficial de su país *vis à vis* los amos de los kede, los emires nupe. Adornos impresionantes y formas ceremoniales sirven para mostrar la exaltada posición del jefe kede, siendo lo más imponente, tal vez, la enorme canoa del Estado, impulsada por doce remeros –dos o tres son la tripulación normal de las canoas kede–, en la que viaja el kuta. La autoridad del jefe kede se fundamenta, principalmente, en tres hechos: primero, una sanción moral de su cargo se encuentra en su naturaleza hereditaria y en el hecho de derivarse, en línea directa, de un mítico primer kuta, quien recibió el mando de los kede del propio Tsoede, rey antepasado y héroe cultural de los nupe –volveremos a oír hablar de él más adelante–. Otro soporte de la jefatura kede, el segundo y de orden más práctico, se encuentra en la posición económica abrumadora del jefe kede. Sus recursos le permiten adquirir una numerosa flota de canoas –las cuales no sólo son el principal medio de ingresos, sino también el fundamento de toda acción militar en este país ribereño– y agregar a su hogar todo un ejército de seguidores

y cortesanos. Tercero y último, la posición del jefe kede es asegurada por el hecho de que los cargos políticos más importantes del Estado kede son asignados a sus parientes directos.

Los "cargos de Estado"

Los puestos políticos de los kede se dividen en dos categorías. Una comprende a un grupo pequeño de nobles, *ticizi* "con títulos", que residen en la capital y representan a los consejeros del jefe kede. Una segunda categoría incluye a emisarios oficiales titulados del kuta, los *egbazi* "delegados", encargados de los diversos asentamientos y colonias kede. A estos dos grupos de funcionarios "reales" hemos de añadir un tercer grupo de lo que los nupe llaman cargos "privados" o "familiares", que el jefe kede distribuye entre sus seguidores más fieles y capaces. En su mayoría viven con el kuta, en Moregi, actuando como mensajeros, consejeros de segundo orden y similares; unos cuantos tienen puestos de emisarios.

Los consejeros del kuta tienen cinco categorías, tres de las cuales corresponden a oficios más o menos especializados: la administración del poblado de Muregi, la custodia de las reliquias sagradas de Tsoede, y en tiempos prebritánicos, las jefaturas de las expediciones militares. En la Kede moderna, en el distrito Alkali, un juez mahometano –nombrado por la Bida Native Administration for the District– es virtualmente miembro del consejo del jefe, con la misma capacidad que un funcionario "departamental". Con excepción de este último cargo, los puestos de los consejeros del jefe son hereditarios y "pertenecen" a las diversas familias que los han ocupado desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, la sucesión a un cargo vacante no es automática sino que admite cierto criterio, ya que para el cargo desocupado suele haber varios candidatos de antigüedad casi igual y con iguales pretensiones. En el nombramiento de un nuevo funcionario por el jefe y sus consejeros se toman en cuenta

debidamente la reputación del candidato, su experiencia, inteligencia y situación económica –como piragüero o comerciante en el río–. El puesto de consejero parece no haber tenido emolumentos regulares, salvo en el caso del funcionario encargado de la administración de la ciudad y, por tanto, de la recaudación de impuestos en Muregi. Regalos ocasionales del jefe y una participación en el botín ganado en las expediciones militares constituían su ingreso oficial.

La lista de los "delegados" es más larga y a la vez más flexible que la de los consejeros; por lo regular, se altera, aumenta o reduce, según lo exija la administración. Los miembros de este orden se reclutan entre la familia del kuta. Sus rangos están graduados y siguen un estricto sistema de precedencia y escalafón. Cada ascenso significa una mayor medida de poder e influencia, pues va de la mano con la transferencia a otro puesto más importante y también más lucrativo. Un miembro nuevo y aún no titulado de la familia del jefe, por regla general, será nombrado para una de las filas inferiores; las filas superiores y los cargos de mayor responsabilidad sólo se alcanzan por medio de la promoción gradual. La promoción y el primer nombramiento son, asimismo, decididos por el jefe después de consultar a los otros notables de la tribu; sin embargo, las preferencias personales de los electores cuentan más que la capacidad rigurosa: en este sistema de rangos basado en la promoción, una larga experiencia no se toma en cuenta como una cualidad particular en el nombramiento para un puesto inferior, así como tampoco el éxito económico ya logrado para un ascenso de rango con sus concomitantes beneficios monetarios.

Sucesión al cargo de jefe

Hemos de volver aquí a la posición del jefe kede y al tema de su sucesión. La más alta de la serie de promociones que acabamos de analizar, la promoción última, abierta a los miembros de la familia del jefe, es el ascenso a la jefatura. El siguiente rango, el de *egba* que aquí

significa "suplente", en realidad está considerado como el de "heredero aparente" y, por regla general, lo ocupa el de mayor antigüedad entre los parientes "con título" del jefe, su hermano menor o el hijo de su hermano mayor. La sucesión al cargo de jefe, más rígida que la de otros cargos políticos, permite así al futuro jefe consolidar su posición desde antes de su verdadero nombramiento. Los notables de la tribu ejercen una cierta influencia indirecta, pues en cada una de las decisiones de rutina sobre la promoción de un "delegado", hasta cierto punto, deciden ya sus posibilidades futuras como candidato a la jefatura. Pero entonces, el jefe en funciones también es uno de los "electores" y fácilmente puede cambiar una decisión a favor del candidato al que apoya.[14] Aquí se ve claramente lo que he dicho antes acerca de la relación de parentesco entre el jefe kede y sus "delegados", la cual tiende a fortalecer la posición del jefe. Podría pensarse quizá que el simple nexo de parentesco entre ellos es la prueba de un apoyo a su autoridad débil e indigno de confianza, pero el hecho de que los delegados sigan dependiendo del favor del jefe para su promoción y carrera política en general, convierte esto en un baluarte del poder del jefe.

Con los "consejeros" y "delegados" dependiendo ambos de su buena voluntad, el jefe kede ejercía una autoridad casi absoluta; más absoluta, me atrevo a decir, que la de ningún otro jefe nupe. Los repetidos ascensos y transferencias, decididos todos ellos en la capital, ataban a los delegados a Muregi impidiéndoles hacerse demasiado independientes en sus dominios temporales. De esta manera, el poder "absoluto" del jefe kede parece ser el elemento necesario para el dominio de este sistema político móvil que, con sus avanzadas y colonias dispersas, dependía, no obstante, de una buena cooperación y una acción concertada. La flaqueza del sistema estaba

[14] A este respecto es significativo que el actual kuta inventara una nueva categoría para su hijo, al agotarse la lista de los cargos tradicionales (véase la carta de rangos kede).

en el hecho de que no permitía ningún freno legítimo al poder del jefe. Un mejor equilibrio del poder sólo podría lograrse por medios ilegítimos, es decir, por riñas y separaciones de facciones dentro de la clase gobernante hereditaria. La historia reciente de los kede contiene, de hecho, pruebas de semejante rivalidad entre el jefe kede y sus funcionarios, o entre diversos aspirantes a la jefatura kede, con la consiguiente división del país en facciones rivales.[15] El apoyo a una de las facciones rivales es también el único medio por el cual las clases sometidas, los plebeyos sin cargo ni oficio, pueden ejercer una influencia indirecta sobre la administración política de su patria.

La administración de las "colonias"

En el cuadro 1 se muestran los diversos grados en la lista de los delegados kede por categorías. Los cargos aparecen en orden de precedencia, cada cargo junto con el distrito correspondiente a su ocupante. Las últimas cinco categorías de la lista no corresponden a miembros de la familia del jefe sino al grupo de cargos de "servidores" que ocasionalmente son nombrados emisarios.

CUADRO 1

Rango	*Relación con el kuta*	*Asignado a la fecha*	*Asignado antes*
Egba	Hijo del hermano mayor (clasificado)	Gbara	Kpatagban (ribera derecha)
Sonfara	Hijo	Vive en Muregi, no emisario	(Rango recién inventado)

(Continúa)

[15] Esta clase de facciones fueron ocasionalmente aprovechadas y fomentadas por potencias exteriores. Así, la Royal Niger Company apoyó a un egba en quien encontró un valioso aliado con el kuta gobernante, y prometió a aquél la jefatura a cambio de que apoyara a su facción. Y una o dos veces los emires de Nupe apoyaron al aspirante rival a la jefatura kede contra el candidato "oficial".

CUADRO 1 *(Continuación)*

Rango	*Relación con el kuta*	*Asignado a la fecha*	*Asignado antes*
Kofiẽ	Hermano menor (clasificado)	Raba	Raba
Epkã	Hermano menor (clasificado)	Kpacefu	-
Twsadiya	Hermano menor	Ketsogi	Ketsogi
Lefiti	Hermano menor del egba	Muregi, no emisario	Kpacefu
Liman Gyedwa	Pariente lejano	Muregi, no emisario	Kpasha (ribera derecha)
Tswadyagi	Pariente lejano	Muregi, no emisario	Kpasha
Sodi	Hermano menor	Katcha (extraoficialmente)	Muregi, no emisario
Sheshi kuta	Servidores	Katcha	Eggan (ribera derecha)
Tsowa kuta	Servidores	Muregi, no emisario	Egbagi (ribera derecha)
Capa kuta	Servidores	Muregi, no emisario	Wunangi
Mijindadi kuta	Servidores	Jebba	Buka

La lista muestra que la asignación de puestos a rangos políticos ha sufrido ciertos cambios, parcialmente debido a la realineación de las divisiones administrativas modernas, las cuales pusieron algunas de las antiguas zonas kede fuera del actual país Kede –por ejemplo, los asentamientos kede en la orilla derecha del Níger–. Pero también, en parte, a cambios de la importancia económica y política de ciertos lugares y al cambio correspondiente en su "apreciación" oficial. Jebba y Katcha son ejemplos reveladores. En Jebba encontramos a un hombre de rango relativamente bajo a cargo de la comunidad kede. Fue enviado ahí cuando Jebba apenas empezaba a convertirse en el lugar importante que es hoy. El *mijindadi* es en la actualidad un hombre muy viejo, casi ciego, y sólo nominalmente encargado de la

"colonia"; se espera que sea sucedido por alguien de más alto rango, que corresponda a la importancia de la actual Jebba. Katcha está oficialmente a cargo del *sheshi kuta*, otro cargo de "servidor"; sin embargo, en su trabajo le ayuda extraoficialmente el *sodi*, pariente del kuta, quien también vive en Katcha y que, en realidad, sólo aguarda a que esta importante comunidad kede sea puesta en sus manos, como representante más apropiado del kuta.

El dominio del delegado varía en extensión y composición. Su distrito –sobre todo si reside en una de las aldeas gemelas– puede abarcar grupos tribales kede y no kede; o el límite a su dominio puede haberse trazado en torno del asentamiento kede, aunque la aldea "nativa" –la cual puede estar a cierta distancia del asentamiento kede o en la ribera, si éste se encuentra en una isla– pertenezca al país y al distrito político del interior. En uno y otro caso, el dominio del delegado kede se extenderá un tanto río arriba y río abajo, abarcando caseríos y aldeas, que antes se encontraban en ambas orillas. Los aldeanos "nativos" tienen su propio jefe y sus ancianos y en general son autónomos, salvo por sus obligaciones políticas para con los gobernantes kede. En el cumplimiento de estas obligaciones –que luego examinaremos–, el jefe y los ancianos quedan como simples subordinados al gobierno kede. En cambio, las familias kede que viven en el distrito del delegado son súbditos suyos en otro sentido. También ellas tienen obligaciones hacia el gobierno que él representa. Pero hasta cierto punto comparten su posición oficial privilegiada *vis à vis* los nativos del país. Los cabezas de estas familias kede tienen ciertos títulos a la manera nupe, los cuales los reconocen como "ancianos" de su comunidad. Empero, en este caso, éstos no son los rangos habituales de la aldea ni tampoco son *tici nya kuta* "rangos del *kuta*", sino que son del orden de los rangos personales o "de servidores", que el delegado kede puede conferir a los cabezas de familia en "su" poblado.

Los deberes oficiales del delegado se relacionan con las tres preocupaciones principales de la administración kede. Está encargado

de recaudar los impuestos a favor del jefe kede, de mantener la ley y el orden en los distritos y, finalmente, actúa como agente del jefe en todo aquello que requiera una acción concertada de toda la tribu. Los dos primeros deberes sólo han sufrido cambios de poca importancia en la administración moderna. El último deber, cuyo aspecto más importante era su contribución a las expediciones guerreras de la tribu, ha quedado reducido hoy en día a actividades de poca importancia, como la organización de los viajes periódicos de inspección del jefe o del funcionario de distrito por el país Kede.

Los impuestos

El sistema fiscal actual se basa en impuestos sobre la renta en escala graduada, lo que entre los kede se evalúa sobre la base del número de canoas que se posee. El impuesto es recaudado localmente por el jefe de aldea oficial, y luego es enviado por el cabeza de distrito a la Native Administration Treasury. Por distrito kede, léase "delegado" para la cabeza de aldea –cierto número de "delegados" kede han sido nombrados cabezas de aldea por la Native Administration– y kuta por cabeza de distrito; en todo lo demás, los impuestos en los kede son iguales que en los distritos interiores del emirato. Esto no fue así en tiempos prebritánicos. Las aldeas *kintsozi*, como las otras aldeas tierra adentro de los nupe, pagaban determinado impuesto anual, evaluado por aldeas, el cual era recaudado por el kuta y sus delegados a favor del rey nupe. En cambio, el impuesto que pagaban los propios kede era de dos tipos. Primero, el impuesto propiamente dicho, pagado localmente en la aldea a la que se pertenecía, era un impuesto sobre la renta en el sentido moderno, consistente en un porcentaje del ingreso en dinero de cada propietario de canoas –por ejemplo, los ingresos por comercio y transporte–. Segundo, la *albarka* –literalmente, "bendición"– era un tributo "voluntario", sólo de nombre, que se esperaba que los propietarios de canoas pagaran

a los delegados en cuyo lugar paraban y hacían negocios. La cantidad del tributo variaba: en Jebba ascendía a diez por ciento, en Muregi a veinte por ciento, como cargo por todos los bienes comprados y vendidos. La falta de pago entrañaba la pérdida de la autorización a ejercer el comercio en el distrito. El delegado entregaba al kuta la mitad de su ingreso del impuesto propiamente dicho y la quinta parte del ingreso de la albarka. A su vez, el kuta entregaba cerca de la quinta parte del total del impuesto –incluyendo el impuesto a su comercio privado y a los ingresos de sus canoas– al *etsu* en Bida.

Jurisdicción

El sistema moderno ha establecido un juez profesional mahometano *alkali*, con tribunal en Muregi, y a quien se someten todos los casos jurídicos del distrito. La policía de la Native Administration le ayuda en el aspecto ejecutivo. Los tribunales de la capital, Bida, son tribunales superiores o de apelación para los kede y para todos los demás distritos del emirato. Según el nuevo sistema, el jefe y el delegado no tienen ninguna autoridad jurídica y sólo una autoridad ejecutiva limitada.

En la jurisdicción nupe prebritánica, el mantenimiento de la ley y el orden recaía, en diferentes grados, sobre todas las autoridades políticas existentes, el delegado local, el jefe kede y el emir nupe, de acuerdo con la naturaleza del delito. El delegado local sólo podía juzgar delitos menores del tipo que no requiere indemnización o, si acaso, un castigo local. A todos los demás aspectos de la seguridad pública se les consideraba de interés directo para el Estado, fuese kede o nupe. Hasta el menor robo se llevaba al kuta, en Muregi. El adulterio, litigio por el precio de una novia o por herencia caía, asimismo, en su jurisdicción. En cambio, ciertos delitos mayores eran de la jurisdicción del propio rey nupe. La lista de estos "delitos del rey" –como aún se les llama– comprende asalto en despoblado

–incluso asalto en las vías fluviales del país–, homicidio, seducción y el crimen de *lèse majesté* "abuso del rey", en la fraseología nupe. Al detener a un delincuente, los propios hombres del kuta actuaban como fuerza policiaca; si el delito caía bajo el rubro de "crimen del rey", la propia policía llevaría al reo a la capital, donde el rey y sus consejeros lo juzgarían.

Podemos decir que, con excepción de los delitos contra las reglas de parentesco –por ejemplo, el tabú al incesto– y las faltas contra las reglas religiosas –las diversas reglas religiosas de los kintsoʒi, que no interesaban a los gobernantes kede–, ninguna violación grave a las reglas de conducta establecidas se dejaba al ajuste de cuentas en privado o a las sanciones informales de la "opinión pública". Las pretensiones universales del Estado kede de imponer determinada conducta dentro de sus fronteras tiene, empero, una limitación considerable: los kede deben ceder a sus amos su jurisdicción sobre ciertos delitos mayores cometidos en su territorio; en otras palabras, deben aceptar una limitación a su autonomía en interés del emirato en general. Encontraremos ahora otro aspecto del mantenimiento de la "ley y el orden" en el cual la prerrogativa del jefe kede tiene que ceder ante la del gobierno central del país y, sin embargo, la relación entre ambas, por la naturaleza misma de las cosas, está menos definida: los derechos territoriales de los diversos grupos sometidos que están unificados bajo el régimen nupe.

Los derechos territoriales

Los kede, como superiores a los kintsoʒi, garantizan a sus propios grupos sometidos ciertos derechos territoriales en general. Como hemos visto, los kintsoʒi, semirribereños, tienen en gran parte su medio de vida en la pesca en los estuarios y cañadas del río Níger. Los derechos de pesca de las diferentes aldeas kintsoʒi fueron concedidos por los gobernantes kede y aplicados, de ser necesario, por todo

el poder militar de que disponían. Asimismo, el reino nupe garantizaba derechos territoriales en conjunto a sus varios grupos sometidos. Los kede, como uno de estos grupos, disfrutaban de estos derechos respecto a su posesión indiscutida de toda la zona ribereña.

Pero la presencia de un grupo poderoso y en expansión, como los kede, en el marco político del Estado nupe, debe causar conflictos por los derechos territoriales de otros grupos sometidos de nupe, vecinos de los kede en la zona del río. Como lo muestra la historia más reciente de los nupe, a menudo han estallado conflictos de esta índole. El que estallen o no depende claramente de la interpretación dada a la autonomía política kede, lo cual examinaremos bajo un rubro separado.

Pretensiones de autonomía

Permítaseme decir, primero, que la administración del país kede presenta una analogía exacta con la administración del reino nupe. Emisarios de la capital –delegados reclutados entre los de la casa gobernante– se encargan de los distritos administrativos del emirato, así como de los distritos del país kede. Esta similitud refleja la evolución política análoga de ambos países: el ascenso al poder de un grupo pequeño sobre un país extenso con una población heterogénea. La única excepción a este modo de administrar los distritos del emirato por medio de delegados reales es el propio país kede, que se mantuvo bajo su propio jefe, actuando como representante del edsu nupe. Y aun esta excepción tiene un paralelo en la organización kede: el sistema de emisarios no se aplicó a la zona de los kede corriente arriba. Toda su área fue considerada como un subdistrito del país kede y puesta a cargo, no de un emisario llegado de Muregi, sino de uno de sus propios jefes, el jefe de la aldea de Bele, su asentamiento más meridional. La explicación de esta posición

privilegiada de los dos grupos, los tifin kede bajo kede y los kede bajo nupe, muy probablemente es la misma; es decir, que a sus gobernantes se les habría dificultado controlar por sí solos y de manera eficaz el territorio de estas comunidades sometidas; a los kede, el país del grupo corriente arriba, el cual no es fácil de alcanzar con sus grandes canoas –nótese que al jefe del lugar más lejano, corriente abajo, lo nombraron "representante" de todo el grupo–, y a los reyes nupe, toda la zona ribereña.

Para los kede de corriente abajo su posición autónoma en el emirato nupe es una verdad sagrada, que se remonta a su primer jefe, quien, con el liderazgo de los kede, recibió el "dominio sobre las aguas" de manos del mítico Tsoede. Los jefes kede aún se dan el título de *etsu nya nuwã* "rey de las aguas" y, como lo muestra su historia, siempre han tomado este título muy literalmente. Para ellos significa más que la simple concesión formal de asignar a un jefe kede ciertos deberes con los que normalmente cumpliría un delegado real, y en el pasado a menudo intentaban adquirir una mayor medida de independencia en impuestos, jurisdicción y administración política en general.[16]

A este respecto, debemos señalar un desarrollo importante en la historia del reino nupe, que a su vez afectó en gran parte la historia

---

[16] Existen ciertas pruebas de que los jefes kede lograron aumentar su poder judicial a expensas de sus señores y usurparon una cierta maquinaria judicial del Estado nupe, la cual ha evolucionado en la zona ribereña. Hoy en día, al menos, los kede afirman que esta maquinaria judicial estaba bajo la autoridad del kuta, mientras otros informantes, no kede, afirman que representaba totalmente, una prerrogativa de los reyes nupe. Me refiero a las aldeas *ledu* –literalmente, "prisiones"– situadas en las orillas del Níger, así llamadas porque servían de cárceles y lugares de ejecución para delincuentes convictos por un "delito del rey", sentenciados por el tribunal del rey. He descrito este sistema y los intentos de los kede por apropiárselo, en mi artículo "The King's Hangmen: a Judicial Organization in Central Nigeria", *Man*, vol. 35, núm. 143, 1935, pp. 129-132.

kede. La dinastía real nupe, cuyo origen se remonta al mítico Tsoede, ocupó el poder hasta la primera mitad del siglo XIX, cuando este reino, como casi todos los Estados nativos del norte de Nigeria, cayó bajo el dominio de los emires de origen fulani, quienes conquistaron el país y depusieron a los reyes indígenas. No tenemos datos sobre la relación entre la autonomía kede y el Estado nupe bajo la antigua dinastía, pero es seguro que bajo el régimen fulani surgieron constantes conflictos, en parte, quizá porque los kede –como muchas otras secciones nupe– se resintieron contra un dominio ajeno, pero en gran medida, porque los reyes fulani, mucho más que los anteriores gobernantes nupe, tuvieron que combatir, según sus propios intereses, las propensiones autonomistas de sus vasallos kede. Los fulani, cuyas guerras de la época iban dirigidas principalmente contra las tribus del sur, no podían permitir que una sección completa y demasiado independiente controlara el río –límite meridional y al mismo tiempo arteria vital del tráfico y el comercio del país. El tráfico de esclavos –fundamento económico de los gobernantes prebritánicos del centro de Nigeria–, el comercio de armas y pólvora y el transporte de tropas para sus expediciones militares tenían que atravesar el río Níger en territorio kede.[17] Los señores fulani impusieron su soberanía en toda una serie de guerras y expediciones punitivas, en el curso de las cuales –si los informes son correctos– cientos perecieron y miles de kede fueron vendidos como esclavos por los victoriosos fulani; kede distinguidos fueron ejecutados en Bida y distritos enteros del país kede fueron devastados. Un ejemplo típico es la guerra

[17] Por ejemplo, la importancia de Raba, como puerto ribereño para el tráfico de esclavos hacia el sur, ha sido señalada por R. Lander en *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger*, Londres, vol. 2, 1832, p. 298. Laird y Oldfield hablan de 600 canoas kede, "todas las cuales pueden emplearse para las tropas Ful para cruzar el Níger en expediciones bélicas" (*Narrative of an Expedition*, ii, p. 315).

de Katcha –la respuesta de los fulani al primer intento de los kede por forzar el paso del tributario del Níger en donde se encuentra situada Katcha y por ocupar la ciudad. La gente de Katcha, leal a Bida, exigió al gobierno central protección a sus derechos territoriales. Los kede fueron derrotados en toda la línea por un ejército fulani, y se restauraron los derechos políticos del pueblo katcha.[18]

El conflicto entre los kede y los emires de Bida y, ante todo, la posición estratégica de la tribu ribereña para la defensa del reino fue aprovechada en la campaña de la Royal Niger Company contra Bida, en 1897. Con promesas de autonomía política para la tribu y de una jefatura para el ambicioso sobrino del kuta reinante, Sir William Wallace, comandante en jefe de las tropas de la Royal Niger Company, consiguió el apoyo de los kede. Su flota de canoas fue puesta al mando de una lancha torpedera y reunida en el río, al sur de Bida; con su apoyo, la fuerza enviada por los nupe, por entonces empeñados en una guerra en el sur, fue destruida y Bida fue recobrada. Los kede recibieron la recompensa prometida y se les concedió una semiautonomía, quedando como responsables directamente ante el gobierno británico y no ante sus antiguos señores, los emires de Bida.

El estatus político de los kede volvería después a modificarse. El kuta perdió una porción considerable de su territorio en una nueva disposición de las provincias y divisiones (1900-1905). Al mismo tiempo, su posición autónoma fue mermada y el país kede volvió a quedar bajo Bida. Un último elemento de autonomía se ha conservado en la regulación de que el cabeza del distrito kede siga siendo el jefe kede.

---

[18] Este intento inicial se hizo en los primeros días de la Royal Niger Company. El segundo, de los kede, se logró; se consiguió una cabeza de puente en el río Katcha, y se efectuó bajo una administración favorablemente dispuesta a la expansión kede y condujo a la ocupación pacífica de la ribera en Katcha. Sin embargo, esta "penetración pacífica" no ha sido menos resentida por el pueblo katcha, que así ha perdido sus zonas de pesca, que antes eran tranquilas.

La adopción de esta autonomía truncada no ha sido un éxito indiscutible para los fines del gobierno moderno. Los funcionarios administrativos han tenido razones para quejarse de la menguada autoridad del jefe kede. Los apoyos más evidentes de la jefatura kede –el título dinástico, la posición económica privilegiada del jefe (un salario relativamente alto ha tomado el lugar de su antigua parte de los impuestos y tributos) y su dominio sobre los funcionarios de su Estado– no han sido afectados tan fundamentalmente por los cambios políticos para que éstos expliquen la merma de la autoridad del jefe. Antes bien, lo que se ha modificado es el trasfondo espiritual, la concepción de una jefatura kede autónoma. Ha perdido su lugar en el esquema de la vida política kede que sigue siendo de crecimiento y expansión. Ha sido despojada de las cualidades de un liderazgo exclusivo y responsable ante sí mismo que, en esta sociedad dinámica, constituía la *raison d'être* de su poder antes absoluto. Lo que queda del liderazgo investido en el jefe kede es una jefatura ejercida en el estrecho círculo de unos límites administrativos modernos y bajo el patrocinio de otra autoridad superior. Tuvo que ceder su prerrogativa de guiar y proteger los desplazamientos del grupo que seguían, más y más lejos, la guía del desarrollo económico y cultural general del país.

Esta modificación de toda la existencia política de los kede es más evidente en los grupos kede que hoy han quedado fuera del emirato de Bida y del área gobernada por el kuta. Allí, la liquidación de la autonomía kede no habría podido efectuarse sin consecuencias perturbadoras, si la antigua jefatura kede hubiese conservado su antiguo significado. Los nexos sentimentales entre los grupos separados y la "madre patria" siguen siendo notables; pero, en general, me dio la impresión de que estos grupos no –al menos ya no– resienten en realidad la separación ni piensan en la posibilidad de alguna reunión futura. El debilitado atractivo de una autonomía política refleja el desarrollo general, político y cultural, que ha invadido el

país y despojado a la autonomía de sus concomitantes vitales para la vida social: la unidad económica y cultural, y la solidaridad de una vida en comunidad. Dicho de otro modo, la realización cultural propia ha sido posible fuera de estas estrechas fronteras políticas. Habré de volver a este punto; pero permítaseme mencionar aquí una cierta prueba de lo que acabo de afirmar, a saber, la continua y hasta creciente emigración hacia lejanos asentamientos kede, los cuales en ninguna circunstancia, podrían ser considerados más que como "minorías" bajo un gobierno extranjero.

La estratificación social

La división de los derechos y deberes políticos en el país kede y en ella implícita, la desigual ventaja económica de que disfrutan los diferentes sectores de la población constituyen la base de una rígida estratificación social. Las diferencias étnicas y culturales añaden su peso, ya que coinciden con unas distinciones que implican una gradación social, y así son interpretadas.

En lo más alto de la estructura encontramos a la clase gobernante hereditaria formada por el grupo de la familia del jefe, y abajo, en el segundo estrato, a los kede comunes. Aunque éstos no ejerzan una influencia directa sobre la política del Estado, pueden, en ciertos aspectos, colocarse al lado de la clase gobernante. Si bien los miembros de esta clase gobernante deciden el destino del país y obtienen los principales beneficios de todas sus hazañas políticas, la guerra o la administración pacífica de un territorio, los kede comunes toman parte activa en todas las actividades, a escala tribal, incluso recibiendo el principal efecto de la actividad más significativa, la colonización, y se benefician en grado considerable de los éxitos políticos de sus gobernantes. Indirectamente, al apegarse en posición subordinada a las familias y facciones de la clase gobernante, obtienen una medida

mayor de influencia política y ciertas ventajas económicas no debidas a su condición hereditaria. Además, su afinidad racial y cultural con la clase superior y el alejamiento proporcional de la clase inferior, colocan a los kede comunes en el mismo plano que el grupo gobernante del país. El estrato inferior comprende a los "habitantes originales", quienes, según la tradición, estuvieron sometidos a los kede desde épocas míticas y no tenían ninguna cultura digna de ese nombre antes del advenimiento de los kede. En realidad, a ojos de los kede siguen siendo un grupo "primitivo" y un tanto despreciable; no alcanzan las normas culturales que los kede reconocen, pues son paganos, malos piragüeros y relativamente pobres. Fueron excluidos de las actividades tribales de los kede y de todos los beneficios que de ellas se derivan; y sin embargo, sufrieron más que los otros grupos por los fracasos de las políticas de sus gobernantes, de sus derrotas en guerras o revueltas, pues su país solía ser el campo de batalla, con la destrucción de sus granjas y aldeas, mientras que, a diferencia de las clases gobernantes, no podían esperar ninguna recompensa en caso de triunfo.

Surge la pregunta: ¿por obra de qué maquinaria los kede mantuvieron esta división rígida en clases hereditarias; conservaron intacta la solidaridad de su pequeña minoría y no obstante, al mismo tiempo, lograron integrar y ganarse la lealtad de las secciones heterogéneas de su Estado.[19] Nuestro examen de la organización política ha revelado semejante maquinaria: la coerción. Hemos de preguntar ahora hasta dónde otras formas no políticas de integración han dado su apoyo, o posiblemente han sido obligadas a darlo, a la unificación política. Entre ellas distinguimos tres tipos de factores de apoyo integradores: *1)* la integración por medio de una verdadera cooperación entre los sectores de la población; *2)* la integración en la esfera

[19] El nexo sólido de lealtad entre los kede y los grupos sometidos se demuestra en el hecho histórico de que en la guerra de Katcha, ciertos grupos kintsoʒi lucharon del lado de los kede contra el emir de Bida.

espiritual; en otras palabras, por medio de ideologías que enseñan o predican la unidad; *3)* la integración basada en las dos mencionadas. Los ejemplos del primer tipo son la cooperación económica y la vida en comunidad; del segundo, la tradición y la mitología; y del tercero, la práctica religiosa.

Mecanismos de integración

Cooperación económica y vida en comunidad

La propincuidad de los asentamientos kede y los kintsoʒi, combinada con la diferencia de sus sistemas productivos, favorece una cierta medida de cooperación en el terreno económico. Los kede compran productos de granja a sus vecinos campesinos, quienes a su vez, hasta cierto punto, utilizan los transportes kede para comerciar sus excedentes en los grandes mercados del río. Esta cooperación dista mucho de ser exclusiva y no produce una dependencia mutua completa. Los campesinos también venden algunos de sus productos tierra adentro o pescan y llevan directamente su pescado a los mercados en sus propias canoas; de igual manera, los kede compran cierta cantidad de alimentos en los diversos mercados externos que visitan en su viaje por el río.

En su vida comunitaria, ambos grupos no muestran una cooperación más intensiva o menos casual. La diferencia de ocupación y entre los principales intereses de su vida no es compensada por ningún otro nexo fuerte. Los kede jóvenes y los kintsoʒi a menudo se encuentran en danzas comunales; aquí y allá se traban amistades entre personas de los dos grupos. Pero aparte de estos contactos, las dos secciones se mantienen alejadas. Las asociaciones por grados de edad no atraviesan las fronteras tribales y, ante todo, casi no hay matrimonios mixtos; los kintsoʒi organizan sus matrimonios con

sus relaciones tribales de tierra adentro y los kede se casan entre sí.[20] En estos matrimonios entre miembros de aldeas kede, la distancia no importa, lo que es bastante significativo; y en cambio, a los nupe –de tierra adentro–, generalmente les disgustan los matrimonios entre miembros de localidades muy separadas. Así, pues, los diversos grupos kede están relacionados –de manera imprecisa– por medio de ascendencia común, siendo emigrantes todos de una misma rama, y –más concretamente– por los repetidos matrimonios entre consanguíneos. El contacto personal entre tribeños, amigos y otras relaciones entre los kede, cualquiera que sea la distancia de sus habitaciones, se mantiene gracias a visitas ocasionales y se reanima regularmente en cada temporada de comercio, cuando las canoas kede van de un lugar a otro. Por último, la solidaridad de la comunidad kede se refuerza periódicamente, cuando nuevos grupos de inmigrantes salen de su "hogar" para unirse a miembros de su misma tribu que habían emigrado antes a su "colonia".

Tradición y mitología

Los kede comparten las tradiciones de su tribu materna y, del mismo modo que los nupe, hacen remontar su origen hasta el mítico Tsoede o Edegi, de quien ya hemos oído hablar. Se dice que este Tsoede fue un hombre nupe que vivió por el año 1400 y que fue enviado en condición de esclavo a Idah, país del que los nupe eran tributarios por entonces. Se ganó el favor del rey de Idah, de manera que provocó la envidia de los hijos del rey y, al final tuvo que huir del país. Emprendió el viaje en una canoa de bronce, cargada con presentes

---

20 Esto puede decirse de todos los asentamientos kede antiguos; en los más recientes –por ejemplo Katcha–, encontré unos cuantos casos de matrimonios mixtos con los kintsoʒi.

del rey e impulsada por otros esclavos nupe, para retornar a su país y establecerse como rey, pues el trono de los nupe fue el regalo de despedida del rey de Idah a su favorito. En su huida hacia territorio nupe, dos hombres que Tsoede encontró en el río, lo ayudaron: uno de ellos sentado en una roca a media corriente (*kuta*)[21] y otro que estaba pescando con una trampa para peces (*ekpã*). Cuando Tsoede se estableció como rey nupe, recompensó a los dos hombres nombrándolos, a uno jefe de todo el río y sus tribus, Kuta, y al otro alto funcionario en el nuevo Estado ribereño, Ekpã.[22] Estos hombres fueron los antepasados de los actuales kede, los primeros en ejercer el "dominio sobre el río", el cual, desde entonces, ha permanecido en poder de los kede.

Evidentemente, no cabe en el ámbito de nuestro estudio examinar hasta dónde estos datos legendarios contienen un núcleo de verdad histórica. Para nosotros, su importancia está en la significación sociológica de la "verdad" que ellos anuncian, es decir, en la influencia sobre la verdadera vida social que entraña la fe en esta "verdad". La tradición del origen kede, como hemos dicho, se centra ante todo en los comienzos de la historia política de la tribu. A la manera de todos esos mitos de origen, se fundamenta el sistema existente en un pasado nebuloso que, precisamente por ser tan remoto y por sus asociaciones sobrenaturales y sagradas, dota al presente de una validez inmensamente convincente. La tradición del origen kede remonta su más sólido apoyo espiritual más allá de lo que hoy reconocemos como los dos rasgos fundamentales de su sistema político: el hecho de que la extensión del dominio kede está definida sobre la base de la

---

[21] *Kuta*, roca, parece ser una antigua forma de nupe; aparece en dos dialectos nupe obsoletos y también en gbari, lenguaje emparentado. La palabra nupe moderna para designar roca es *taku* –las sílabas de *kuta* invertidas.

[22] Los nupe son muy aficionados a esos juegos de palabras. Existe otra versión de esta leyenda, que hace derivar el título de *kuta* del hecho de que el hombre sentado en la roca llevaba dos batas, "una sobre la otra", en nupe, *ku ta dozi*.

localidad, y no de la tribu, y en el hecho de que, dentro de la unidad política general del reino nupe, los kede son semiautónomos. A continuación subrayaré que el conocimiento de esa tradición no se limita a los kede sino que es común a todas las secciones nupe y, entre ellas, a los varios grupos kintsoʒi. La posesión común del mito representa un vínculo espiritual de la mayor importancia, pues, con el mito, los súbditos de los kede también aceptan el sistema al que supuestamente garantiza: la supremacía de los kede.

Religión

Como mencioné, los kede actualmente son mahometanos, de hecho, muy devotos. En muchos asentamientos encontramos mallams enseñando el Corán a niños y adultos, quienes a menudo son pupilos sólo capaces de asistir a las clases cuando sus viajes los llevan a ese lugar y les permiten hacer una breve parada. En cambio, los kintsoʒi siguen siendo, en gran parte, paganos. Además, contra la sólida unidad religiosa de los kede, los kintsoʒi muestran una cierta diversidad de ritos y creencias religiosas que refleja la naturaleza heteróclita de este grupo.[23] Sin embargo, existen dos rituales, ambos esencialmente ribereños, comunes a todos los grupos semirribereños, y un tercer ritual, vinculado a la memoria de Tsoede, que existe en todas las grandes aldeas ribereñas –y parcialmente, también tierra adentro– de los nupe. El primero de estos ritos

[23] No sabemos exactamente cuál haya sido la situación religiosa de la cuenca del río en los periodos anteriores de los nupe. Probablemente los kede, como casi todas las subtribus nupe, poseyeron ciertos ritos y creencias especiales que los otros grupos tribales no compartían. Hoy, la diferencia característica entre kede y kintsoʒi, entre una sólida unidad religiosa, por una parte, y un grupo religioso heterogéneo, por la otra, probablemente fue no menos marcada en la época preislámica.

es la Ndáduma –el nombre en nupe del río Níger–, sacrificio anual a los espíritus del río, celebrado en todas las diferentes aldeas del río y que, según se cree, mantiene al mismo tiempo la inundación anual del Níger dentro de sus límites. El segundo rito es el Ketsá, sacrificio al espíritu de la enorme roca del mismo nombre que se yergue abruptamente a mitad del río, cerca de Jebba –conocida por los europeos como la roca Juju–; se cree que ese sacrificio cura la enfermedad y la esterilidad y da buena suerte en la pesca y el comercio. El tercer rito es el sacrificio a la Cadena de Tsoede, reliquia sagrada que asegura la fertilidad, previene contra enfermedades, y también se emplea como instrumento de ordalía.

Ahora bien, esos ritos también se celebran entre los kede; los dos primeros –el Ndáduma y el Ketsá–, en realidad, han sido usurpados por ellos y adaptados a sus necesidades. El jefe kede es responsable de ciertas realizaciones muy notables de estas ceremonias ribereñas. Una vez al año se celebra una Ndáduma especial, en un lugar llamado Bazumagi, al norte de Jebba; el propio kuta aporta el alimento sacrificial, un toro blanco y miel. A diferencia de los ritos Ndáduma locales, el de Bazumagi no se celebra en nombre de una aldea particular sino de toda la población de la cuenca del río. La Ndáduma del jefe también muestra un rasgo que falta en el rito local: el sacerdote sube a una roca en mitad de la corriente y arroja una piedra hacia la orilla; se cree que el lugar en que cae la piedra señala la altura hasta la cual llegará el río en ese año. El Ketsá se vuelve un rito del jefe en el nombramiento de un nuevo kukta. Cerca de un mes después de su ascenso, el nuevo jefe envía un toro –de preferencia blanco– a la isla de Jebba, para ser sacrificado por el sacerdote local, nuevamente en nombre de toda la comunidad del río, inaugurando y asegurando un reinado próspero. Por último, en Muregi, en la casa de uno de los consejeros del jefe, se efectúa una Cadena de Tsoede. Él celebra el sacrificio anual de la cerveza y la sangre de un cordero, siendo aportados ambos, una vez más, por el propio kuta.

Lo interesante es que en ninguno de estos ritos puede estar presente el kuta o algún miembro de su familia. De esta manera, queda claramente simbolizada la naturaleza doble de estos ritos, los cuales, aunque están marcados como ritos del jefe, son, esencialmente, ritos del kintsoʒi. Los intereses que defienden –la seguridad y los medios de vida del pueblo en el río– han sido adoptados y apropiados por los gobernantes kede. Una sola fe y un culto común abarcan a gobernantes y gobernados, pese a las barreras religiosas que por lo demás los separan, y añaden a la dependencia política de los kintsoʒi otra dependencia, la espiritual.

Conclusiones

Podemos decir, pues, en conclusión, que la cooperación económica y la vida en comunidad sólo subrayan las divisiones políticas y tribales imperantes en la sociedad kede. Como fuerzas integradoras que podrían fomentar una solidaridad correspondiente al sistema político, en general, han fallado. Sólo las influencias ideológicas del mito y religión lo logran porque fundamentan la unidad política externa en intereses y sentimientos más profundamente arraigados. A la coerción política añaden la persuasión –más sutil– de argumentos sobrenaturales o de creencias en la necesidad y ordenación previa del sistema existente.

He conjugando con cierta libertad el tiempo presente. Lo he aplicado correctamente si pensamos en los últimos diez o quince años, pero erróneamente si consideramos el presente inmediato y, ante todo, el futuro. El rito de la Cadena de Tsoede se continúa celebrando cada año en Muregi, hoy completamente islamizado. El sacrificio del toro en la Ketsá fue efectuado cuando el actual kuta ascendió al puesto de jefe; es improbable que se repita para su sucesor. El Ndáduma, en todo caso, pese a que se considera un rito local, ya

no lo celebra el jefe kede, de cuya pérdida de autoridad ya hemos hablado. Quizá parezca sorprendente que una jefatura que fuera forzada a ceder casi todas las cualidades de las cuales antes obtenía su fuerza abandonara tan fácilmente estas "fuerzas obligatorias" de la religión. La explicación se encuentra, una vez más, en la concepción modificada del liderazgo kede. El régimen kede ha cambiado su naturaleza dinámica y expansiva por la autoridad segura y benévola de la *Pax Britannica*. Puede prescindir de las fuerzas obligatorias de la religión, las cuales solían apoyar al gobierno autocrático de una pequeña minoría; y, ante todo, puede permitirse descontinuar una práctica que, a los jefes mahometanos del país kede, les parece una concesión a sus súbditos menos ilustrados. Así pues, el gobierno kede, paradójicamente, se ha debilitado a sí mismo en su nueva seguridad. Y en esto, los jefes kede no son los únicos; creo yo que esta paradoja es un rasgo bastante común del liderazgo moderno estático y apoyado por el gobierno en África.

La disolución incipiente de la "fuerza obligatoria" de la religión en el Estado kede sólo va siguiendo la secuela de la disolución general de una solidaridad que pretendía mantener. El desarrollo económico del país condujo, como hemos visto, a una extensiva cooperación con grupos exteriores y a la fundación de colonias en unas zonas en las que nunca se habría esperado que siguieran a ese régimen político. Intereses y cultura comunes, vida en comunidad y matrimonio exogámico alcanzan todas estas avanzadas. Más aún, la asimilación cultural y un contacto intensificado han suprimido algunas de las barreras que antes separaban a los kede de los grupos vecinos. Los hechos de cultura común, cooperación económica y vida en comunidad no convergen ya, pues, para cimentar la solidaridad de un grupo gobernante, sino que tan sólo esbozan la mucho más vaga unidad de un grupo étnico disperso que ha tenido que abandonar todas sus aspiraciones de realización política propia.

Evolución del Estado kede

Nuestro análisis del Estado kede y de su historia no apoya ni refuta la teoría del origen del Estado que, aceptada hoy por muchos estudiosos de la sociedad, hace derivar toda organización estatal a partir de una invasión original y conquista final de un grupo étnico por otro.[24] Nuestros datos han mostrado que la dominación política de un grupo étnico por otro es un factor de gran importancia; también han revelado choques y conquistas, aunque no en la escala enorme implicada en esa teoría del Estado; pero no prueban una invasión original más allá de la cual debamos vernos relegados a una época de acontecimientos míticos y, por lo tanto, inverificables. De hecho, nuestros datos también pueden tomarse como prueba de una "diversificación interna"[25] y un gradual surgimiento a la supremacía política de uno entre cierto número de grupos étnicos.

Nuestros datos relacionados con la expansión kede en época reciente, en cambio, tienden a confirmar otra teoría sociológica centrada en los orígenes sociales, a saber, la teoría según la cual migración y colonización nunca son resultado de una sobrepoblación sino, antes bien, una expresión de ese "espíritu de esperanza" y de "empresa" que falta en los países que tienen sobrepoblación.[26] ¿Podemos aceptar como definitiva esta descripción de la creciente sociedad kede? ¿Queda plenamente explicado el ascenso de una sección tribal a una posición política predominante, por esta referencia a características psicológicas?

Nuestro análisis de la organización política kede ha destacado un aspecto un tanto diferente; se subrayó el sistema político en su dependencia de factores económicos y asimismo, de condiciones

---

[24] Véase F. Oppenheimer, *The State*.

[25] R. Lowie, *Origin of the State*, p. 40.

[26] A. M. Carr-Saunders, *The Population Problem*, Oxford, Clarendon, 1922, p. 299.

ambientales. El ímpetu de colonización y expansión, como hemos visto, ya estaba implícito en el modo en que el pueblo se gana la vida. Podemos hacer aún más concluyente este argumento; la situación cultural en la propia cuenca del río nos ofrece un material comparativo del cual sacar nuestras deducciones. Recordemos a los kede de corriente arriba que, vecinos, compañeros de tribu y en muchos detalles de cultura, emparentados con los kede de corriente abajo, sin embargo, no comparten sus logros políticos y tampoco su sistema productivo y vida económica en general. Podemos ir aún más lejos y señalar los factores ambientales de los que, a su vez, depende el sistema económico de los kede. El medio en el que viven los kede de corriente arriba impide, en realidad, un desarrollo del comercio y el tráfico fluviales similar al que evolucionó en el grupo hermano. En su zona, el río es estrecho, bloqueado en varios lugares por rápidos y por pasajes rocosos frecuentemente peligrosos; en general, es infranqueable durante medio año. En sus riberas hay pocos asentamientos, y el interior está escasamente poblado –en gran parte por grupos comparativamente pobres y atrasados–. Véase, en cambio, la zona de corriente abajo: un río anchuroso, navegable durante todo el año, sus orillas cubiertas por numerosas aldeas, y en el interior, un país rico y populoso, con comercio y artesanías sumamente desarrollados.

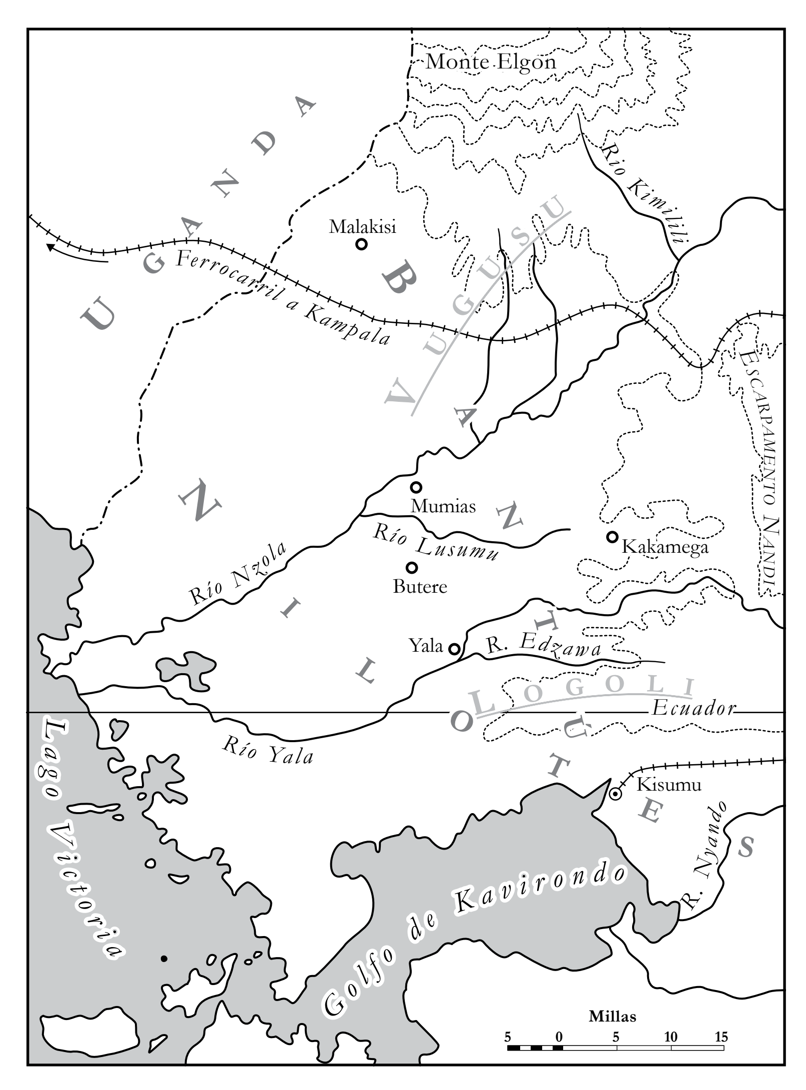
Como es de notarse, estoy hablando del ambiente en un sentido lato, incluyendo, además de la constelación física del país, factores como la distribución demográfica y la existencia de un cierto tipo de civilización. Metodológicamente, estos hechos están en la misma categoría que el medio físico propiamente dicho. Cierto, son hechos esencialmente históricos, que representan los resultados de diversos avances. Sin embargo, estos avances están más allá de nuestra línea de visión; sus resultados –el hecho de que la zona kede se encuentre en el centro de un reino rico y poderoso– son, para nosotros "hechos únicos", según la fraseología del historiador; factores ajenos,

debidos al azar, y a los que, como a los hechos ambientales, tenemos que aceptar como datos definitivos.

Reconozco que esta cadena causal de condiciones ambientales –empresa económica-sistema político– no es absolutamente concluyente. Se ve debilitada por otro aspecto de nuestra evidencia comparativa, a saber, el hecho de que los kintsoʒi, vecinos, con los que tienen relaciones tribales los kede de corriente abajo, y con quienes comparten también el mismo entorno "estimulante", parecen no haber respondido a él. No tengo que dar ninguna explicación. ¿Significa esto, pues, que hemos de regresar a la interpretación psicológica de la índole antes citada?

Pero con el "determinismo" ambiental y económico que estas conclusiones muestran no se pretendía excluir por completo la contribución de los factores psicológicos, es decir, el poder social que puede haber en las disposiciones temperamentales y psicológicas generales típicas de un grupo. Tampoco se pretendía minimizar la parte decisiva que individuos emprendedores y con amplia visión tuvieron que haber desempeñado en la creación del Estado kede. La colonización del río fue, sin duda, obra de un pueblo que plenamente merece los atributos de "aventurero", "valeroso" o "poseedor de un espíritu de empresa"; también debió de estar directamente relacionada con el liderazgo de algunos individuos sobresalientes –pensemos en el hombre que fuera responsable de que los kede unieran su suerte a la de los británicos, o en los jefes kede que con tanto éxito aprovecharon el apoyo de la Niger Company para la expansión de su país–. Pero hay que tener en mente dos hechos al defender esta teoría psicológica e "individualista" de unos orígenes sociales. Primero, las características psicológicas a las que se pueden atribuir los logros del grupo no están determinadas "racialmente", es decir, por herencia; el sistema social diferente al de los kede de corriente arriba prueba esto por completo; siguen siendo una expresión de las condiciones ambientales y una adaptación perfecta.

Y en segundo lugar, estas características psicológicas no reflejan la eficacia de alguna fuerza psicológica espontánea, por decirlo así, autocontenida, sino que son fomentadas y formadas, de acuerdo con un plan, por el sistema social existente y sus demandas culturales, a las que los individuos, generación tras generación, aprenden a adaptarse. ¿Cuánto del desarrollo social gradual del Estado kede se debió a los efectos selectivos del medio y cuánto a las acciones espontáneas de personas excepcionalmente dotadas que, en un momento de la historia kede, hayan enseñado a su pueblo un nuevo modo de vida? Ésta es una de esas preguntas sobre los orígenes para la cual tampoco tenemos respuesta.



Esbozo de Kavirondo.

La organización política de los bantúes de Kavirondo

Günter Wagner

Introducción

En el presente ensayo me propongo tratar la organización política de dos tribus que viven en el extremo occidental de Kenia, los logoli y los vugusu, quienes por lo regular son llamados los "bantúes kavirondo", nombre que abarca también a otras varias tribus. Las comprendidas bajo este nombre son absolutamente independientes en lo político, aunque en lo cultural y en lo lingüístico se encuentren muy estrechamente relacionadas. Para referirse a sí mismas no poseen un nombre común. Al parecer, recibieron el nombre de Kavirondo de los comerciantes árabes y swahili, no obstante que su origen y etimología no son totalmente claros.[1] Hace referencia a las praderas abiertas que se extienden interrumpidas por el valle Nyando, desde el monte Elgon en el norte hasta la frontera Kenia-Tanganyika en el sur, así como a las diferentes tribus bantúes y nilóticas que habitan estas praderas.

Las relaciones de migración y las diferencias menores de lengua y costumbre nos permiten distinguir varias divisiones más grandes entre los bantúes de Kavirondo, cada una de las cuales abarca cierto número de grupos tribales.[2] Una división tan grande de

[1] Véase Sir H. Johnston, *The Uganda Protectorate*, vol. 2, Londres, Hutchinson, 1902, pp. 722 y s.

[2] Dos de estas agrupaciones mayores son: *1)* el grupo kitosh, que abarca a los vugusu del sur de Kitosh y Kimilili, a los tadjoni y algunos pequeños grupos de origen nilo-camítico, como los ngoma (ngomanek) y los lago (el bawgek);

este tipo tampoco tiene nombre común, pero los grupos tribales que la conforman tienen conciencia de sus similitudes y las explican haciendo referencia a una vaga relación en el pasado distante o a un largo periodo de relaciones de matrimonio y vecindad. Por lo regular, las tribus pertenecientes a diferentes unidades de este tipo se encontraban en un estado de guerra más o menos permanente, interrumpido por periodos estacionales de tregua. No hay registro, sin embargo, de una guerra de un grupo de tribus contra otro. Las expediciones e incursiones bélicas se limitaban a los vecinos inmediatos; y a las tribus que yacían muy lejos, a más de veinte o treinta millas de distancia, no se les consideraba amigas ni enemigas.

Las tribus inmediatas a los bantúes kavirondo, de las cuales ninguna es de origen bantú, vivían en constante estado de guerra o tensión con los bantúes. Las tribus nilo-camíticas, al este de Kavirondo, predominantemente pastores, atacaban a los kavirondo, sobre todo con el fin de robarles su ganado.[3] Los teso y los luo del oeste intentaban conquistar el territorio y, a juzgar por los nombres de los lugares y las tradiciones tribales, paulatinamente empujaron hacia el este a las tribus bantúes. Sus sucesivas fronteras, al retirarse, en términos generales corren paralelas a la frontera actual entre Kenia y Uganda. Sin embargo, parece que la presión ejercida por las tribus circunvecinas sobre los bantúes kavirondo no ha sido excesiva, ya que no ha forjado una unidad política y militar, a pesar de la gran similitud de lengua y cultura. Incluso puede ser que su retroceso hacia el este haya sido en ocasiones, y en algunas zonas, voluntario, ya que su territorio actual es por lo menos tan fértil y más saludable que el territorio del que fueron desplazados.

---

y *2)* el grupo wanga, que comprende a los wanga propiamente dichos, los marama y los tsotso.

3 Los nandi, uasin-gishu masai y el kony.

En ninguno de los casi veinte grupos tribales que conforman la tribu bantú kavirondo, de cerca de 300 000 miembros, la integración política ha llegado a un nivel muy alto, pero las diferencias son bastante acentuadas lo que impide hacer generalizaciones a partir de las condiciones de una sola área. Por ello, el siguiente análisis pretende cubrir sólo a las dos subtribus de las cuales se ha hecho un estudio detallado: los logoli, en el sur, y los vugusu, en el norte. Ambas tienen vecinos no bantúes a lo largo de su frontera. Los logoli colindan con los jaluo, un pueblo nilótico, y los nyangori, hablantes de una lengua nandi. Los vugusu colindan con los teso, los kony, una rama de los nandi que viven en las estribaciones del monte Elgon, y los uasin-gishu masai, quienes frecuentemente hacían incursiones en su territorio. Como defensa contra estas incursiones, los vugusu vivían en pueblos amurallados, cuya construcción y mantenimiento requerían la cooperación de numerosas personas, mientras los logoli, como la mayor parte de las demás tribus, vivían en aldeas dispersas por todo el territorio. Los logoli, cuyo número es hoy de casi 45 000, ocupan un territorio extremadamente fértil y bien irrigado que permite una densidad de población muy alta. Los vugusu son cerca de 40 000, pero están esparcidos sobre una planicie menos fértil, cubierta de pasto, alrededor de siete veces la extensión del área ocupada por los logoli.[4] Como todos los bantúes de Kavirondo, ambas tribus practican una combinación de agricultura y pastoreo. Tienen una economía relativamente equilibrada, basada en una agricultura de coa, pero mientras los logoli sólo poseen dos o tres cabezas de ganado por familia, el promedio entre los vugusu es de nueve cabezas por familia, y no es extraordinario encontrar rebaños de sesenta a ochenta cabezas pertenecientes a un solo individuo.

[4] La densidad respectiva, por milla cuadrada, es de 391 entre los logoli –o maragoli del sur– y de 73 entre los vugusu del Kitosh septentrional –o distrito Kimilili (Censo realizado en 1932).

Definición de la unidad política

El punto de partida lógico de cualquier estudio de la organización política es la demarcación de su unidad como grupo y área de referencia. Hasta donde el concepto de unidad política involucre las nociones de poder y autoridad, tendría que definirse como el grupo de gente que se somete persistentemente y de manera organizada a un liderazgo con el fin de mantenerse como unidad. De esta manera, se distingue de otros grupos sobre los cuales no ejerce ninguna autoridad y a diferencia de los cuales reconoce y promueve su propia unidad. Puede mantener relaciones con esos otros grupos y tales relaciones pueden ser amistosas u hostiles, dependiendo de la preponderancia de intereses comunes o mutuos entre ellos, o de intereses en conflicto. La estructura política de la unidad así definidaconsiste en el sistema de instituciones políticas que mantengan a la unidad como entidad, protegiéndola de la desintegración desde adentro y de los peligros que la amenacen desde afuera.

En el caso de los bantúes de Kavirondo, una demarcación de la unidad política y un análisis de la estructura política en términos de esta definición tropieza debido a ciertas dificultades. En las sociedades tribales donde la integración política ha alcanzado un nivel donde se reconoce una autoridad central –un jefe, un consejo tribal, etcétera–, el grupo tribal consolida una unidad política claramente definida: externamente, en el sentido de que la autoridad central o el gobierno regula todas las relaciones políticas con grupos ajenos, e internamente, porque constituye la autoridad suprema en lo referente al mantenimiento del grupo como cuerpo político. Aun cuando esta autoridad sea delegada a grupos menores, la sociedad tribal constituye la única unidad política, mientras estos grupos menores le sigan siendo subordinados, o sea, que deriven su autoridad del gobierno central. Pero en el caso de los bantúes kavirondo no es posible formular una definición de la unidad política basada en la soberanía

interna y externa. En lo que se refiere a la sumisión al liderazgo político, los grupos más grandes, entre los logoli y entre los vugusu, son los clanes exógamos y patrilineales[5] o conglomerados de clanes, los cuales consisten en un clan más grande y varios más pequeños, pero de ninguna manera toda la sociedad tribal. La unidad tribal está marcada por la creencia en la descendencia común de todos los clanes a partir de un solo ancestro tribal muy remoto. Murogoli y Muvugusu respectivamente, y por la ocupación de un territorio continuo. Además, existen muchas formas institucionalizadas de cooperación e interdependencia entre los diferentes clanes del grupo tribal, lo que distingue las relaciones entre los clanes de las relaciones intratribales, pero no existe una autoridad tribal superior a las autoridades del clan, ni en sus relaciones con tribus extrañas ni en la administración de los asuntos internos. En los términos aquí señalados, tendríamos que considerar el clan como la única unidad política.

Ciertas consideraciones, sin embargo, hacen más recomendable la ampliación de la definición de unidad política para que abarque a la unidad tribal más que al clan. En primer lugar, el hecho de que los clanes sean exógamos y de que el matrimonio esté regulado de cierta manera que todos los clanes del grupo tribal formen lazos matrimoniales entre ellos, establece una relación muy estrecha entre sí. Los lazos de parentesco, mantenidos entre todos los miembros del clan y su parentela materna, así como con sus familiares políticos, son tan numerosos y tan fuertes que establecen entre los clanes unos nexos que son, como veremos, en muchos sentidos tan sólidos como si existiera una autoridad central superior a la de los clanes. Además, el culto a un antepasado tribal común, al cual sacrifican los logoli en escala tribal a intervalos regulares, y la celebración de los ritos de

---

5 El clan (*oluhia luya*) recibe el nombre de su verdadero o supuesto fundador y sus miembros tienden a formar una unidad territorial. Las diversas características del clan se analizan más adelante, en sus respectivos contextos.

circuncisión, también a escala tribal, crean un sentimiento de unidad que sirve como aliciente para una cooperación estrecha en todos los asuntos que afectan al grupo tribal.

Asimismo, el concepto de "estructura política" requiere una definición más amplia de lo que se acostumbra a ser aplicable a la sociedad de Kavirondo. No existe una estructura política distinta de la estructura social y de parentesco; es decir, no existe un sistema de instituciones que sirvan explícita y exclusivamente para mantener la unidad tribal. Para que se comprenda la organización de la unidad tribal, el énfasis debe pasar, del concepto de "institución política" al de "función política". Suponer que cada función en una cultura debe tener su institución correspondiente –religiosa, económica, política, etcétera– bloquearía por completo el entendimiento de la manera en que las culturas están integradas en un cuerpo político cuyas instituciones todavía no están diferenciadas de acuerdo con sus varios aspectos, sino que desempeñan, al mismo tiempo, muchas funciones. Aun en las sociedades avanzadas, donde las instituciones están sumamente diferenciadas, sólo se presenta una superestructura visible, mientras sus bases, las fuerzas que la sustentan, se extienden a toda la estructura de la sociedad.

Por eso, la unidad política tiene que ser definida en términos de una conciencia de unidad e interdependencia más que en función de la sumisión a una autoridad central. La tribu, en cuanto unidad política, es un grupo de clanes externa e internamente "soberanos", que tienen conciencia de haber surgido de un solo ancestro común y que están interrelacionadas por lazos matrimoniales, así como por prácticas y creencias compartidas, de tal manera que se consideran a sí mismos como una unidad en contraste con los grupos que los rodean y con los cuales no tienen estos vínculos. Esta unidad política tribal no actúa necesariamente de manera corporativa en todas sus relaciones exteriores, pero sencillamente es la unidad demográfica más grande, se siente como unidad y, en ciertas ocasiones, actúa como tal.

En consecuencia, el término "político" será utilizado en relación con cualquier tipo de conducta socialmente sancionada que, de manera directa o indirecta, refuerce la unidad del grupo tribal, ya sea ese su objetivo principal. De modo que una institución tiene significado político si cumple una función política, no importa cuáles sean las otras funciones que cumpla al mismo tiempo. En este sentido, la estructura política es la suma total de todos los tipos de conductas sancionadas que sirvan, de manera directa o indirecta, intencionalmente o no, para fomentar la integración de la unidad.

Ahora investigaremos en qué parte de la vida cultural de los bantúes kavirondo reside esta estructura política.

Estructura política interna

Desde el punto de vista de la integración política, hacer una distinción clara y tajante entre los aspectos externos e internos de la estructura política no es totalmente aceptable porque los dos aspectos están estrechamente interrelacionados. La presión externa y otros estímulos que afectan la unidad política desde fuera constituyen la motivación más fuerte para el mantenimiento de la unidad interna, y viceversa, la acción del grupo dirigida hacia afuera depende mucho de la naturaleza y el grado de su cohesión interna. Para fines de un análisis de las funciones políticas, sin embargo, hay que hacer una distinción entre las funciones gubernamentales internas y externas de la unidad tribal, ya que ambas tienen diferentes tareas que cumplir. El mantenimiento interno de la sociedad tribal implica tres funciones gubernamentales de primer orden: *1)* la aplicación de las leyes; *2)* el mantenimiento de la ley y la costumbre, abarcando tanto su perpetuación en periodos durante los cuales son inoperantes como su transmisión a las siguientes generaciones; *3)* la restauración de tipificaciones a la ley.

Aplicación de las leyes

El cuerpo general de las normas tribales es, en la opinión de los nativos, tan antiguo como la tribu misma. No existe ninguna relación histórica o legendaria de un legislador originario. Se cree que la ley y la costumbre se han transmitido desde tiempos inmemoriales de generación en generación, y parece que el peso acumulativo de la autoridad ancestral sirve como sanción más general para que se acaten las normas tradicionales.[6] Normalmente, la sugerencia acerca de cuestionar la validez de las normas tribales se rechaza por miedo y desconfianza. Se siente el temor de que una desviación de las normas establecidas provoque un castigo infligido por los espíritus ancestrales. Se cree que un castigo semejante no se limitaría a la intervención de los ancestros inmediatos, de quienes uno normalmente temería actos hostiles, sino que consistiría en un descontento general, aunque vagamente definido, del mundo espiritual, que podría llevar consigo consecuencias desastrosas de todo tipo. Cualquier persona que de manera deliberada y persistente viole las normas establecidas es sospechosa de ejercer hechicería. Si esta persona no vuelve a la razón por medio de sacrificios sufrirá un ostracismo social y, en casos extremos, la muerte.[7]

En consecuencia, no hay autoridad reconocida que ostente poderes legislativos; la ley es, por lo menos teóricamente, inmutable, y el único criterio de acuerdo con el cual una acción, una demanda o una obligación son legales es el grado en que esté en concordancia con la tradición antigua.

---

6 Observaciones como "esta es la regla que desde hace tiempo siguieron nuestros abuelos", "fue ordenado (*okulaga*) por nuestros abuelos (*avadada*)" o "a nuestros antepasados nunca les gustó eso" son repetidas a menudo por los ancianos al alegar acerca de un caso en los tribunales de hoy en día.

7 Esta actitud difiere de la adoptada hacia una persona que viola una norma particular con propósitos obvios; véase J. H. Driberg, "Primitive Law in Eastern Africa", *Africa*, vol. 1, núm. 1, enero, 1928, p. 66.

Sin embargo, existe un determinado número de tradiciones legendarias e incluso datos históricos que indican que el sistema de leyes y costumbres no ha sido tan impermeable a los cambios e innovaciones como podría parecer. Aparte de las normas que tienen vigencia para todo el grupo tribal, numerosas reglas varían de clan a clan, pero en cada uno de ellos, están validadas por el mismo tipo de sanciones como ley tribal. Las más importantes de estas reglas clánicas son ciertos tabúes de alimentación o que prohíben ciertas formas de conducta. Con frecuencia, el origen de estas reglas es desconocido, pero en otros casos se recuerda claramente el tiempo en que la regla en cuestión todavía no tenía vigencia y la razón que se da sobre su origen a menudo lleva el sello de una auténtica tradición histórica. Entre los vugusu, por ejemplo, uno de los clanes se abstiene de ponerse anillos de hierro, y explican esta regla contando que hace algunas generaciones a uno de los miembros del clan su anillo le hinchó dolorosamente el dedo y paulatinamente empeoró su padecimiento hasta que finalmente murió sin haberse podido quitar el anillo. Se cuenta que antes de morir dijo que era malo que las gentes portaran anillos de hierro y que quien lo hiciera en el futuro moriría como ahora él iba a morir.

Un gran número de reglas ceremoniales, especialmente detalles del ritual relacionado con sacrificios, ritos de purificación, etcétera, que son acatadas por algunos clanes pero no por otros, probablemente surgieron de la misma manera. Aunque los miembros de clanes vecinos están conscientes de la existencia de estas reglas de sacrificio, por lo regular no se les ocurre seguirlas, "ya que no son suyas". Sin embargo, si surge una situación extraordinaria, si es evidente y constante el fracaso del procedimiento ritual acostumbrado y no logra producir el efecto deseado, entonces un miembro del clan modificará tentativamente el procedimiento o copiará algún detalle ritual del clan o de la tribu vecina. Pero es más probable que consulte a un *omufumu* "adivino", quien sugeriría, después de entrevistarse con sus varios

oráculos, un procedimiento totalmente inusual; y si éste tuviera éxito establecería un precedente, y gradualmente lo adoptaría todo el clan. El hecho de que algunos tipos de brujería, antes restringidos a ciertas tribus, sean ahora reconocidos y "detectados" por los adivinos de otras áreas y contrarrestados por nuevas medidas muestra que existen maneras de burlar la convención generalmente rígida.

Parece que el profeta de sueños y ciertos ancianos, quienes se habían ganado una reputación como guerreros y como árbitros exitosos en las disputas, destacándose así entre sus coetáneos, ejercían un poder mayor para establecer leyes y costumbres y para inducir a la gente a emprender un curso de acciones sin precedentes. Hasta donde pude averiguar, no vive ningún *omung'oli* "profeta de sueños" importante actualmente en Kavirondo, pero se habla de hombres que con años de anticipación predecían la llegada de sequías, de incursiones desastrosas, de epidemias y hasta de la llegada del hombre blanco, del ferrocarril y del automóvil. Cuando resultó verdad una de sus predicciones, creció sin duda su prestigio, y la tribu entera siguió sus recomendaciones de llevar a cabo algún acto que iba contra las costumbres o de rechazar algún acto acostumbrado. Se dice que un antiguo profeta de los vugusu logró persuadir a la tribu entera de emigrar de su hogar anterior, en Bugishu, a su localidad actual. Los nyole, tribu vecina de los logoli, se opusieron durante algunas generaciones a la circuncisión, atendiendo a una maldición pronunciada por un hombre llamado Masava. Esta prohibición fue acatada durante seis grupos de edad, hasta que en 1917 los ancianos de varios clanes decidieron volver a llamar al especialista en circuncisión. Celebraron una ceremonia frente a la tumba de Masava, neutralizando de esta manera la maldición (*xukavusia eminwa*), y al principio les hicieron la circuncisión solamente a pocos jóvenes para ver si morían. Sobrevivieron, y hoy la mayoría de los clanes sigue la costumbre de la circuncisión.

Así, aunque hay una seria resistencia contra el desviarse de las normas tradicionales y aunque no existe un órgano gubernamental

con autoridad legislativa reconocida, las leyes y las costumbres no son completamente rígidas. Se hicieron cambios, o bien por iniciativa de una fuerte personalidad, cuyas palabras tenían mucho peso porque se había ganado paulatinamente la confianza demostrando su valor y sabiduría, o bien por el ejemplo de cualquier miembro ordinario de la tribu, suponiendo que las circunstancias particulares o una secuencia de hechos justificaran su actuación. Parece que los adivinos y profetas de sueños, cuyo consejo era, supuestamente, resultado de una inspiración sobrenatural, tenían mayor influencia sobre los miembros de su tribu que la gente común y corriente.

Continuidad de la ley y la costumbre

Las leyes y las costumbres, que en su totalidad conforman la cultura tribal, no sólo son un inventario de reglas de conducta, sino un sistema coherente de relaciones entre individuos y grupos. Estas relaciones no solamente implican la ejecución de ciertos actos y la omisión de otros, sino también ideologías y valores, así como actitudes mentales y emocionales. Así, la "ley de la familia", en el sentido más pleno del término, comprende la totalidad de las relaciones, expresadas en acciones y actitudes lo que, entreteje a los miembros de la familia en una unidad social; en cambio, las "leyes formuladas" –las que regulan la autoridad paterna, los derechos y las obligaciones de esposo y esposa, la herencia y la sucesión, etcétera– marcan las líneas generales y los límites sólo mientras estas relaciones funcionen en su interior. El mantenimiento de la ley y la costumbre equivale así al mantenimiento de relaciones efectivas.[8]

---

8 Véase la introducción de B. Malinowski en H. I. Hogbin, *Law and Order in Polynesia: A Study of Primitive Legal Institution*, Londres, Cape Town, Melbourne, Christophers, 1934, pp. XXX-XXXV. El enfoque teórico del presente estudio con respecto a la organización política de los bantúes

La continuidad en el tiempo o la perpetuación de estas relaciones tiende a ser quebrantada por dos factores inherentes a las condiciones de la vida social. Uno de ellos es que la mayor parte de las relaciones y las instituciones de las cuales forman parte no operan de manera continua, sino sólo en ciertas ocasiones. Entre estas ocasiones puede haber periodos largos durante los cuales las relaciones quedan latentes. Cuanto más numeroso sea el grupo entre cuyos miembros existe una relación particular, más se dará ese caso. La solidaridad del clan, por ejemplo, sólo entra en operación cuando es puesta en peligro por el asesinato de uno de sus miembros o alguna circunstancia similar, pero el tipo específico de relación entre los miembros del clan sobre la que se basa esta solidaridad tiene que mantenerse permanentemente, a fin de que la ley de la solidaridad entre en acción cada vez que surja la necesidad de su realización.

El otro factor potencialmente disruptivo es el ir y venir de las generaciones. El matrimonio, la procreación, la parentela, la pertenencia al clan, etcétera, son pautas de relación e instituciones permanentes, pero su realidad se deriva solamente del hecho de que en efecto forman parte de la vida diaria de las personas. El que los seres humanos envejezcan, mueran y otros vengan a ocupar su lugar implica una necesidad de transmisión de la ley y la costumbre, así como de reconstrucción constante de las relaciones institucionalizadas, en vista del cambio de personas.

En las comunidades avanzadas, en particular en las comunidades alfabetas, un sistema complejo de instituciones legales, científicas y educativas asegura la continuidad de las leyes y de las costumbres contra las amenazas de estos dos factores destructores. En una comunidad primitiva y ágrafa, no existen instituciones semejantes.

---

kavirondo ha recibido mucha inspiración de ésta y otras obras de Malinowski, por ejemplo, *Crime and Custom in Savage Society*, aun cuando ahí no se reconoce particularmente esta deuda.

La ley no está codificada y hay muy poca educación en el sentido de transmisión organizada del conocimiento y de los valores culturales. Por lo tanto, tenemos que investigar por qué otros medios se satisface la necesidad de continuidad de las leyes y costumbres y de qué manera estos medios se integran a la vida de la tribu.

Perpetuación de las relaciones en periodos durante los cuales son inoperantes

Un análisis de varias instituciones culturales y del comportamiento de quienes participan en ellas nos revela cierto número de recursos que sirven para mantener la eficiencia de las relaciones, de los derechos y de las obligaciones en los periodos en que no entran en juego. Estos recursos ocupan, como veremos, *mutatis mutandis*, el lugar de la codificación de la ley en culturas más diferenciadas.

La manera más general de mantener viva una relación consiste en el intercambio de regalos y visitas entre las personas involucradas y en la participación de todos los que conforman un grupo social en fiestas comunes, con algún propósito determinado. Podría decirse que la hospitalidad y el intercambio de regalos cumplen el mismo fin en cualquier sociedad. Esto es cierto, pero la formalidad y la regularidad tanto mayores de esta observancia en una sociedad como la de Kavirondo, respecto, por ejemplo, de una sociedad europea moderna, indica que sirve a este propósito de mantener vigentes las relaciones de un modo mucho más definitivo y exclusivo. Las visitas formales se distinguen con claridad de la mera sociabilidad. El visitante anuncia de antemano su intención de hacer la visita y el anfitrión instruye a su esposa para que prepare una comida formal mientras él busca un regalo apropiado para su visita. Una persona intercambia este tipo de visitas formales, a intervalos más o menor regulares, con miembros de su familia materna –en especial, con su tío materno–, con los hermanos de su esposa y los esposos

de sus hermanas, así como con los miembros de su familia paterna que pertenecen a la misma "puerta" o linaje. Estas personas son precisamente a las que puede pedir apoyo económico, ayuda en una pelea o disputa, un lote de tierra de cultivo, y de cuya benevolencia depende el que su matrimonio se lleve a cabo con éxito. La frecuencia y formalidad de las visitas se clasifican de acuerdo con el tipo de relación y dependen, hasta cierto punto, del factor personal. Pero incluso hoy en día, cuando las condiciones modernas han perdido considerablemente el comportamiento tradicional, el intercambio formal de visitas todavía se observa con una regularidad que deja poco lugar a los gustos y disgustos personales. Abstenerse de las visitas mutuas, por otro lado, equivale a la ausencia de una relación social real. Cuando las leyes de exogamia me las explicaron, las personas que se iban a casar se definían como "las personas que no se visitan unos a otros". Esta ausencia o el cese de las visitas mutuas se toma por una indicación clara de falta de todo lazo social, lo que podría convertirse en un conflicto al establecerse el vínculo matrimonial. La gente que ha tenido enfrentamientos serios corta sus relaciones mutuas evitando estrictamente su participación conjunta en una danza, en una fiesta de la carne o en una de cerveza, incluso si se encuentran por casualidad en casa de un tercero. Si su disputa ya se solucionó, la relación se reasume por medio del intercambio ceremonioso de visitas, acompañado de cierta observancia ritual. La misma actitud prevalece entre un hombre o una mujer recién casados y sus parientes políticos respectivos. El hecho de que se eviten al principio no es algo personal, sino que se extiende a sus respectivos hogares. Tras el nacimiento del primero o segundo hijo, terminan esta abstención de manera ceremonial mediante la realización de visitas formales recíprocas.

El intercambio de regalos cumple el mismo fin y, por lo regular, está relacionado con el intercambio de visitas, aunque aquí es más difícil distinguir el intercambio de regalos como medio para mantener una relación y como la realización de esta relación. Regalos

más pequeños, como los que acompañan a un intercambio ordinario de visitas, pertenecen claramente a la primera categoría. Son regalos "auténticos" en el sentido de que se entregan voluntariamente, en cierta medida, y la reciprocidad no es estrictamente respetada ni registrada.

Los regalos más importantes –de ganado o cereales– que se intercambian en ocasiones específicas entre determinadas categorías de personas, tienen más bien el carácter de obligaciones mutuas, pues no son voluntarios sino estrictamente recíprocos. En caso de rechazo, el regalo es recogido por la fuerza o bien la relación deja de existir, ya que el regalo recíproco será sin duda rechazado de igual manera. Sin embargo, como pueden legítimamente pasar años entre un regalo y su recíproco, y como las ocasiones en que surge la obligación de dar regalos son de cierto carácter que el destinatario puede darles buen uso, no son solamente medios de reforzar una relación, sino que también son fines en sí mismos. Las personas entre las que existen esas obligaciones de regalos recíprocos son principalmente los parientes cercanos dentro del grupo de parentesco paterno, el tío y el sobrino maternos, el hermano de la esposa y el esposo de la hermana, y amigos que asisten a las ceremonias de circuncisión.

Las fiestas comunes, finalmente, sirven para mantener un sentimiento de unidad dentro del clan y el grupo de edad y los lazos que existen entre dos clanes. La obligación de celebrar estas fiestas es de los ancianos del clan, y se espera que ellos maten un buey para beneficio de sus compañeros de clan y para los representantes seleccionados de otros clanes, siempre que puedan acudir. Si en repetidas ocasiones dejan de lado esta obligación, los jóvenes del clan se burlarán públicamente de ellos, a veces trepándose a los techos de las chozas para gritarles insultos o cantar canciones burlescas en las fiestas de cerveza y los bailes que se están extendiendo rápidamente por todo el país. El animal carneado para una fiesta común se le llama "buey de separación", y el objeto de la fiesta es explícitamente formulado

como demostración de la unidad y fuerza del clan. Al buey no se le da muerte ni la distribución de la carne se lleva a cabo en el hogar de la persona que aportó el animal sino en la plaza pública, la *oluhia*. Cada miembro del clan puede asistir y, aunque las personas que pasan por ahí y, en particular, los niños reciben también una porción, la mayor parte de la carne se distribuye entre los miembros del clan y las personas de otros clanes a quienes se les invitó a asistir o a quienes la carne se les envía en reconocimiento a una hospitalidad antes ofrecida. Aunque los parientes maternos y parientes políticos del dueño del buey reciben la mayor parte, es significativo que la distribución de la carne no se limite a los parientes, sino que se extienda también a los ancianos y las personas influyentes de los clanes vecinos. Éstos representan a sus respectivos grupos y distribuyen la carne recibida entre los miembros de su propio clan, quienes vigilan celosamente que todos reciban su parte correspondiente. En algunas ocasiones, el animal carneado para la fiesta de un clan no proviene del hato privado de uno de sus miembros, sino del botín de guerra o de la recompensa recibida por un miembro del clan a nombre de todos o por la muerte o herida de uno de ellos. En la fiesta de circuncisión, el buey que se sacrifica y se distribuye entre todos los iniciados el día "de salir de la choza de reclusión" proviene del hato de algún anciano, pero es seleccionado en secreto y luego secuestrado por los iniciados, convirtiéndose de esta manera en un "animal público", sobre cuya distribución no tiene influencia el dueño anterior.

Las fiestas de cerveza en gran escala que, por lo regular, se celebra por separado de las fiestas de la carne, tampoco sirven sólo para fines de ostentación y sociabilidad personal, sino para el mantenimiento de relaciones entre los clanes y los subgrupos de cada clan, promoviendo la unidad dentro de esos grupos. Al terminar cada temporada de cosecha, los ancianos de una oluhia deciden celebrar una gran fiesta de la cerveza y entre ellos mismos eligen a un hombre en cuya casa la cerveza se producirá y consumirá. Todo el vecindario

contribuye con canastas llenas de cereales, cada uno según su capacidad económica, hasta que se haya reunido la cantidad necesaria. Cuando la cerveza ya puede consumirse, todos los que han contribuido con cereales se reúnen en esa casa y participan en la fiesta. Se les convida también a quienes no han contribuido con cereal, pero los diversos participantes de la fiesta se mantienen en categorías claramente distintas: los "dueños" ocupan los mejores asientos y reciben la mejor cerveza y, además, en mayor cantidad; a los "ayudantes", que no han contribuido pero han prestado una mano en los preparativos se les asigna un lugar aparte; los "mendigos", ancianos pobres, demasiado débiles para ayudar, reciben también su propio lugar, y los "sirvientes" de los "dueños" pueden tomar al siguiente día la cerveza que sobra, cantando elogios a sus superiores. Además, cada "dueño" tiene derecho a invitar a un amigo o pariente, y será posteriormente invitado a una fiesta de cerveza similar en la oluhia de su amigo.

La manera particular en que se organiza una fiesta sirve de incentivo para el desenvolvimiento de una actitud social y del espíritu de cooperación puesto que los miembros del grupo participan en la fiesta exactamente en el mismo grado en que han aportado su parte de grano y de trabajo. De esta manera, se refuerza el sentimiento de unidad en el grupo y al mismo tiempo se obtiene una protección contra los abusos de los elementos parasitarios.

Los grupos sociales que mantienen y refuerzan su unidad mediante estas fiestas comunes son los *dzimbia* "subclanes", los clanes principales, los grupos de una misma edad y, en relación con la circuncisión, también la sociedad tribal. Mientras las fiestas de la cerveza y las de la carne se celebran cuando se dispone de un buey o de suficiente cereal, las distribuciones de carne entre los miembros de una clase de edad se llevan a cabo exclusivamente en la circuncisión de un hijo. La carne no se come en grupo, pero el padre del muchacho mata un buey o dos y envía una porción de carne a todos los miembros de su grupo de edad, *vagogi*, que conoce

personalmente, mientras los otros acuden o envían a sus esposas a pedir su parte de carne, del hecho de que fueron circundados el mismo año que él. Ya que la circuncisión se efectúa cada pocos años y todos los miembros de un grupo de edad tienen que matar un animal después de la circuncisión de cada hijo, la ocasión de subrayar la relación del grupo de edad mediante la distribución de carne es un acontecimiento frecuente y para cada grupo de edad se extiende por una buena cantidad de años. La circuncisión proporciona también la ocasión para celebrar fiestas tribales. En la mayoría de las tribus de los bantúes kavirondo, tanto la ejecución de la operación como la celebración de varias fiestas que ponen fin a la convalecencia y el aislamiento de los iniciados son ocasiones para que se reúnan miles de personas de diferentes clanes. Aunque la tribu entera en realidad no se reúne en un solo lugar, los distintos subgrupos celebran las diferentes etapas de la fiesta el mismo día y de la misma manera.

Otras fiestas tribales, o por lo menos, entre clanes, eran las competencias de lucha –ahora sustituidas casi por completo por los partidos de futbol–, en estas fiestas los mejores luchadores de un clan competían con los de otro y las reglas vigentes eran muy similares a las de los encuentros deportivos europeos.

Solamente entre los logoli he podido observar ceremonias religiosas que implican una asamblea de gente de toda la tribu. En una cueva, en la falda de un cerro arbolado, ejecutan un sacrificio semianual a un espíritu ancestral (Mung'oma) y a una deidad tribal, al parecer sólo vagamente definida (Asai). El objeto del sacrificio es invocar una bendición ancestral y divina con el fin de acelerar la maduración de los cultivos o, en otras ocasiones, rogar ayuda cuando sucede alguna calamidad, como una sequía, una epidemia o una serie de incursiones militares fallidas que amenaza a toda la sociedad tribal. Las reglas ceremoniales de estos acontecimientos, como el abstenerse de cualquier trabajo de horticultura, incluyen a todos los tribeños, y los miembros de todos los clanes participan en los cantos

ceremoniales, *kukelemana*, al pie del cerro, mientras los sacrificadores y sus ayudantes rituales celebran las ceremonias de sacrificio en la cueva a la que solamente ellos tienen acceso.

Todos en la tribu logoli pagan tributo al hacedor de lluvia, porque no tienen en su propia tribu y dependen de la buena disposición de un poderoso mago que vive en un pueblo vecino hostil, los nyole. La decisión de reunir ofrendas de cereal y animales del pueblo la toman los ancianos de los diferentes clanes –ya sea en una asamblea general o por medio de mensajeros– y fijan un día para que una delegación de los ancianos principales vaya en expedición hasta el hacedor de lluvia a implorarle que haga llover y negociar el monto del tributo que tienen que pagar.

El intercambio de visitas y regalos y la participación en fiestas comunes y ceremonias sirve para mantener las relaciones y, con ellas, la ley y la costumbre en general. Pero la falta de una codificación del derecho, y en especial, la falta de autoridades o cuerpos jurídicos que garanticen la validez de un acuerdo o demanda, crea la necesidad de algún arreglo correspondiente por el cual la validez de estos acuerdos y reglas establecidos entre grupos o individuos se mantengan. Esta necesidad se satisface de varias maneras. Cada vez que surge una disputa que no se puede resolver entre las partes directamente involucradas, el caso es discutido larga y detalladamente por los ancianos del subclán. Se citan casos anteriores que tengan relación con el que se está discutiendo y se reinstaura la solución alcanzada en aquellas ocasiones. Los casos anteriores, que tienen relación con el caso en disputa, se recuerdan y la solución que se determina es replanteada. Cada disputa legal –siempre que sea lo bastante compleja para permitir opiniones encontradas– ofrece una ocasión para recordar las tradiciones jurídicas de la tribu. Así, lo que al observador casual le parece una divagación y una concesión al relato de “historias irrelevantes” en realidad sirve al objetivo importantísimo de mantener el conocimiento del cuerpo de ley tradicional.

De igual manera, los acuerdos entre particulares son validados al repetirlos en público cuando se encuentran presentes las personas que pueden ser llamadas posteriormente en calidad de testigos. Cada transacción económica, como la venta de una vaca o la división de un huerto, desde el principio se lleva a cabo en presencia de testigos que serán invitados a la fiesta de cerveza que caracteriza la transacción. Más tarde, cuando ante los ancianos se discute el incumplimiento de alguna obligación o cuando la propiedad de alguien es redistribuida después de su muerte, varios aprovechan la ocasión para formular sus derechos, no con el fin de exigirlos sino para que se conozcan públicamente. Los ancianos asienten reconociendo así la validez de esas demandas. La manera más segura de identificar a un mentiroso es su incapacidad de presentar algún testigo que confirme sus demandas.

Transmisión de la ley y la costumbre a las siguientes generaciones

El segundo factor que altera la continuidad de las relaciones –el ir y venir de las generaciones– plantea el problema de la transmisión de la ley y la costumbre a las generaciones posteriores. Este problema tiene dos aspectos. Por un lado, la transmisión de los conocimientos prácticos y teóricos, de las normas éticas y morales de conducta y de las reglas generales de etiqueta comunes a toda la tribu o incluso a otros grupos. Por el otro, la iniciación en las diferentes etapas de la vida, es decir, la admisión del individuo en grupos sociales o tipos de relación diferentes y cada vez más amplios, cada uno de los cuales es gobernado por su propio conjunto de costumbres, reglas y valores.

El primer aspecto de la tarea de transmisión, la enseñanza del conocimiento general, valores y costumbres, adopta principalmente el carácter de una educación común, por medio de ejemplos y preceptos, la cual se efectúa sin ningún esfuerzo organizado mediante la educación informal del niño en la familia y su adaptación al entorno cotidiano. En el presente análisis de la organización política no nos ocuparemos de esto.

El segundo aspecto, en cambio, requiere un estudio más detallado, pues demuestra el proceso por el cual el individuo conquista paulatinamente su lugar en la estructura tribal. A medida que cada individuo entra en otra etapa de la vida, adquiriendo así un estatus diferente, los derechos y obligaciones, así como los nuevos tipos de relaciones implícitos en su nuevo estatus son marcados por una iniciación ceremonial. Si seguimos el ciclo vital de un individuo entre los bantúes de Kavirondo, distinguiremos seis grandes fases, la entrada a cada una de las cuales está marcada por un procedimiento ceremonial muy similar: *a)* primera infancia, durante la cual el niño no es todavía socialmente recibido; *b)* la infancia posterior y niñez temprana, cuya entrada se señala con la "fiesta de lavar al niño" y las ceremonias donde el niño recibe su nombre y por medio de las cuales es aclamado como miembro de la familia particular y del clan paterno; *c)* la preadolescencia, marcada por el rito de "golpeteo de dientes" y la aceptación formal del niño en su grupo de parentesco materno, así como su admisión en las actividades respectivas de muchachos y muchachas; *d)* la adolescencia, marcada por los ritos de circuncisión, las cuales elevan a los varones al estatus de guerreros y miembros completos de la sociedad tribal, agrupándolos a todos en un grado de edad que cruza las fronteras entre los clanes y abarca a todos los jóvenes de la tribu que han sido circuncidados el mismo año; *e)* el matrimonio, señalado por las festividades de boda que no solamente crean un vínculo entre esposo y esposa, sino entre parientes y los clanes de ambos; y finalmente, *f)* la paternidad, marcada por el establecimiento ceremonial de una casa y un hogar independiente y por la aceptación por parte de la tribu del marido y la mujer con un estatus conyugal pleno y que se define cuando termina la obligación de evitar a los suegros reales y de clase. La ancianidad, aunque no marcada por una iniciación ceremonial, implica un aumento gradual de estatus e influencia, ya que el principio de escalafón tiene vigencia en todas las relaciones.

Estos *rites de pasage* diferentes tienen gran similitud entre ellos. Todos sirven al mismo objetivo, es decir, admitir al individuo a una pauta de grupo o de relación ya existente e imponerle las obligaciones y normas de conducta que esta afiliación implica. Los siguientes rasgos se encuentran en todos o en casi todos los ritos que marcan la entrada en las diferentes fases de la vida: *a)* la pronunciación ceremonial y mutua del término para dirigirse al otro, lo que significa una relación particular o pertenencia a un grupo. La pronunciación de estos términos no es incidental y tampoco es solamente un símbolo, sino que establece la relación con todo lo que eso implica, así como lo opuesto, evitar ciertos términos suprime o evita que se establezca una relación; *b)* el tipo de conducta que caracteriza el nuevo estatus en el grupo o la naturaleza de la relación entre determinadas categorías de personas se actúa en una función de pantomima; *c)* se intercambian regalos entre las personas que comienzan una relación mutua cuando una persona es admitida como miembro de un grupo existente, se celebra una fiesta y una danza común, lo que al mismo tiempo refuerza la unidad de todo el grupo; *d)* al iniciado se le dan ciertos mandamientos por medio de un pariente cercano, paterno o materno, y recibe instrucciones acerca de las normas de conducta que en adelante se espera que respete. Mientras se dan estos mandamientos, el iniciado observa una serie de reglas precisas del ritual y la persona que le instruye subraya cada frase escupiendo cerveza sobre la cara y el cuerpo del neófito. En el caso de infantes y niños pequeños –por ejemplo, en la ceremonia en que se les da nombre–, en lugar de mandamientos se pronuncian *okugasidza,* es decir, "palabras de buenos deseos para el niño"; *e)* en relación con el intercambio de regalos o la fiesta común de buenos deseos, se invoca la protección de los antepasados en un sacrificio de carne y sangre a los espíritus y una plegaria en la cual se les invita a participar en la fiesta y disfrutar la comida que se les ha ofrecido.

En esta reseña de los ritos de iniciación, vemos que la tarea de transmitir de generación en generación la ley de la tribu y sus costumbres no

la llevan a cabo instituciones distintas, controladas por una autoridad central, sino que los diferentes grupos sociales y pautas de relación se continúan a sí mismos transmitiendo sus propios sistemas de valores y normas de conducta mediante la iniciación formal de los individuos que ingresan en ellos. Los diferentes grupos y relaciones, sin embargo, no existen uno al lado del otro, aislados entre sí, sino que se superponen en varios aspectos. En primer lugar, como se basan parcialmente en el parentesco, parcialmente en el matrimonio, parcialmente en la edad y parcialmente en un estatus común de la familia, cada individuo pertenece a varios grupos. Una persona no sólo es miembro de su linaje y clan, sino, al mismo tiempo, de su grupo de edad y mantiene relaciones bien definidas con los miembros de su grupo de parentesco materno, así como con los parientes de su esposa, de las esposas de sus hermanos y de los esposos de sus hermanas, y comparte su estatus de hombre casado o padre de familia con muchos otros miembros de la tribu, sin importar el clan al que pertenece o su vínculo matrimonial. Esta pertenencia a los diferentes grupos y relaciones, en lo que se refiere a lo personal, actúa claramente como fuerza que mantiene y promueve el sentimiento de unidad tribal y la homogeneidad de la ley y la costumbre, y funciona como contrapeso a las tendencias a la rivalidad y la competencia entre clanes.

En segundo lugar, los lazos efectivos de parentesco y de pertenencia a varios grupos aumenta en número e importancia conforme el individuo crece, madura y envejece. Cada sucesiva etapa de la vida significa, en consecuencia, una promoción a un estatus más elevado, es decir, un aumento de derechos y privilegios, pero también, por supuesto, un aumento de obligaciones. Junto con el principio de escalafón que se observa en las relaciones familiares en lo que se refiere a posesión y transferencia de propiedad, esto tiende al mismo tiempo a integrar las relaciones entre los grupos, ya que coloca la mayor autoridad en manos de los ancianos quienes, gracias a su vasta red de relaciones de parentesco y afiliación a diferentes grupos, son

los más aptos para dejar de lado las envidias y los intereses particulares y así abogar por la unidad de la tribu.

Restauración de violaciones a la ley

Antes de analizar la sede o las sedes de la autoridad judicial en la vida tribal y su manera de funcionar, tenemos que examinar los diferentes tipos de violaciones a las leyes o de inconformidad que se distinguen y la naturaleza de la restauración que se pretende. Por el testimonio lingüístico, parece que los delitos eran y siguen siendo clasificados en cuatro grupos: 1) *amagovi*, 2) *amagoso* o *amahiolo*, 3) *amatava* y 4) *emigilu*. Una persona comete un *eligovi*[9] cuando se niega a pagar una deuda o cumplir con una obligación habitual, como la exigen las costumbres del parentesco, o que puede derivar de su copropiedad de ganado o de otra posesión. El término *eligoso* denota una gama de delitos que en Europa serían clasificados como civiles y penales, por ejemplo, el adulterio –por o con una mujer casada–, robo, asalto, incendio, etcétera. La palabra *elihiolo* se emplea frecuentemente con el mismo significado, pero parece indicar que el delito es de una naturaleza más grave, por ejemplo, violación, asesinato o brujería. Actualmente, tiene la connotación de un acto pecaminoso y moralmente reprochable, pero no es seguro hasta qué grado esta connotación se debe a las misiones o a otras influencias recientes. *Amatawa* son delitos contra la propiedad o la vida, que han sido cometidos accidentalmente o al menos sin plena intención y responsabilidad del ofensor, como daño físico infligido por descuido en el manejo de armas o la destrucción accidental de la casa de un vecino por fuego o de su cultivo por el ganado. *Emigilu*, finalmente, son violaciones de tabúes o reglas de conducta ceremonial importantes, principalmente de reglas como la

[9] El prefijo de clase "*eli*" denota el singular, "*ama*" el plural.

prohibición del incesto, el deber de evitar a la suegra y la profanación de objetos de culto a los antepasados.

La distinción entre estos diferentes tipos de delitos y el reconocimiento de una forma particular de conducta que constituye un delito es común a toda la sociedad tribal, con la excepción de unas pocas reglas que son observadas en algunos clanes pero no en otros. El hecho de que el cuerpo de reglas y costumbres que requiere conformidad sea, hablando en general, válido en toda la tribu no implica, por supuesto, la existencia de una autoridad judicial tribal.

Desde el punto de vista de la restauración de la falta, ¿qué significa la distinción de estos cuatro tipos de "violación" de la ley? En un caso de *amagovi,* realmente no se ha cometido ningún mal que requiera restauración. El hecho de que una demanda se haya atrasado no implica la noción de que el acreedor tenga derecho a una compensación por el retraso sufrido en la atención a su demanda. La disputa sólo tiene que encontrar una resolución a favor de una de las partes. Cuando se haya cometido *amagoso* o *amatawa*, el daño tiene que ser restaurado, induciendo u obligando a la persona acusada a compensar a la persona dañada. Si el daño no fue *elitava* "intencional", solamente tiene que repararlo o pagar el valor equivalente en ganado; pero si el daño fue eligoso "intencional", se tiene que pagar el doble del valor o se impone una multa en ganado, lo que se considera una buena compensación. Mis informantes interpretaban esta doble compensación como una tendencia a la restauración de la buena voluntad de la persona dañada hacia el culpable y no como una multa en el sentido de la sanción penal. Esta interpretación es corroborada por el hecho de que después de la resolución de un *eligoso* o un *elitava* se espera que el demandante, si ha ganado el caso, haga un pago o, mejor dicho, un regalo al acusado como señal de su satisfacción y reconciliación. Finalmente, violaciones de un tabú, *emigilu*, son restauradas ejecutando el sacrificio apropiado o una ceremonia purificadora, después de lo cual los demás miembros de la sociedad

restablecen las relaciones sociales que habían suspendido mientras tanto con el ofensor. Si el tabú violado implica a alguna otra persona –como en el caso de la violación de un tabú hacia la suegra–, por lo regular las dos personas participan después del ritual en una comida común.

Por esta breve reseña de los tipos de violación de las leyes reconocidas y de los métodos aplicados al respecto, parece que la restauración de la ley y del orden apunta a la resolución de demandas y la reparación de daños más que al castigo del culpable. Este hecho tiene dos consecuencias importantes. En primer lugar, que hay jurisdicción solamente cuando así lo exige la víctima o las víctimas, pues se cree que todos los delitos causan daño a los intereses de una persona o de un grupo de personas, pero no a la sociedad tribal en su conjunto. Una consecuencia lógica de esta concepción es que no solamente cada objeto material, sino también cada ser humano tiene su "dueño" o "dueños".[10] Un caso típico que ilustra este principio es el de un daño físico grave sufrido por un niño debido al descuido de su padre o su madre. Si el daño, por ejemplo, quemaduras, se atribuye al descuido de la madre, el padre puede exigir compensación del padre o de los hermanos de su esposa –como responsables de su conducta–; si se atribuye al descuido del padre, los parientes de la madre del niño pueden exigir compensación al padre del niño o a sus parientes. La compensación por daños puede ser exigida y cobrada por personas que, según las ideas europeas, de ningún modo han sido afectadas por el delito o solamente de manera indirecta.

---

[10] El término logoli *ovwene* se refiere a la "posesión" tanto de objetos como de personas. Ciertamente difiere en varios aspectos, de nuestra concepción de propiedad. Así, por ejemplo, el *ovwene* "propietario" de una persona es aquel que no solamente tiene los principales derechos sobre ella, sino también las principales obligaciones para con ella.

La segunda consecuencia que se desprende de la primera es que no hay autoridad judicial tribal, sino una justicia que la administran los grupos de personas afectadas por el delito en cuestión. Ya se señaló que las violaciones a la ley se restauran con objetos materiales, de lo que se sigue que la compensación se exigirá –y se pagará– por todas las personas que tienen un interés compartido en el bienestar material del individuo inmediatamente afectado por un delito. Como la propiedad es poseída y recibida en herencia principalmente en virtud de pertenecer al grupo patrilineal, todo el grupo de los parientes paternos y, por extensión, todo el clan patrilineal tiene un interés compartido en el bienestar de todos sus miembros. En el clan, el tamaño del grupo que comenzará una acción judicial queda determinado en cada caso por la extensión y la naturaleza de los intereses compartidos que hayan sido afectados por la disputa o el daño. No es un tipo definitivo de delito, sino la gravedad de la situación, la profundidad de la perturbación social que ello amenaza, lo que determina la composición del cuerpo judicial. Así, la creación o el mantenimiento de los intereses comunes o mutuos dentro del clan es de mayor importancia para los individuos inmediatamente afectados por una violación a la ley, ya que necesita el apoyo de otros si desea el cumplimiento de sus demandas y la reparación del daño. Al compartir los intereses comunes –económicos, sociales, rituales, etcétera–, el daño sufrido por un miembro del grupo –linaje, subclán o clan– se convierte en preocupación de todos y, además, el apoyo brindado a un miembro del grupo en un caso implica sus favores recíprocos en otro. Esta identificación de un grupo dado dentro del clan con los derechos y obligaciones de cada uno de sus miembros es la segunda razón por la cual es imposible hacer una distinción entre el derecho civil y el derecho penal. No importa si la iniciativa de emprender una acción judicial proviene del individuo que ha sufrido el daño, del clan o de cualquiera de los subgrupos, de los cuales es miembro y cuyos intereses específicos son afectados; en ambos casos actuará el grupo,

en cierto sentido, al mismo tiempo como acusador y como autoridad judicial.

No obstante, hay que hacer una distinción entre el derecho administrado dentro de un grupo dado y entre diferentes grupos. Cuando un pleito legal o un delito involucra a dos clanes, el de la persona perjudicada intenta obtener justicia por negociación con el clan del ofensor que, a su vez, lo defiende y, o rechaza la acusación, o bien asume la responsabilidad de su acción. Empero, cuando ocurre una violación a la ley dentro de un grupo dado y la naturaleza del delito es tal que afecta aquellos intereses específicos del grupo y ya no se puede dividir más, una restauración de la falta mediante compensación es, sin duda, imposible, ya que haría necesaria la división del grupo en dos unidades, una que pagara y otra que recibiera indemnización, lo que destruiría la solidaridad interna. Si, por ejemplo, una persona comete adulterio con una de las esposas de su padre o de su hermano, no paga la acostumbrada compensación de una becerra, ya que el padre y sus hijos conforman una unidad; conjuntamente, son propietarios de los bienes y no tendría sentido una indemnización pagada por un miembro de la unidad a otro miembro. Si una persona mata a un miembro de su subclán, tampoco se paga compensación –entre los vugusu–, pues se dice que la pérdida de una vida afecta a todo el subclán y no solamente a los parientes inmediatos. La acción que se emprende en casos de este tipo y otros similares nos muestra un claro criterio de la naturaleza de la solidaridad que prevalece dentro del grupo en cuestión. Donde se estima que no se puede empezar una acción legal –es decir, la imposición de una compensación– debido a la imposibilidad de dividir los intereses compartidos del grupo, se ejecuta solamente un sacrificio con el fin de propiciar a los espíritus y una ceremonia de purificación ritual del ofensor, lo que les permite a sus parientes y vecinos restablecer las relaciones sociales con él.

Si los delitos son repetidos, el único procedimiento posible es expulsar del grupo al culpable y quitarle el derecho de protección

por parte del clan, así como la responsabilidad al clan por los actos del malhechor. De esta manera, la actitud hacia un delincuente empedernido difiere profundamente de la actitud hacia un delincuente ocasional. Respecto de este último –no importa cuán grande haya sido el delito cometido por él–, se considera que ha actuado dentro de un conjunto de condiciones y circunstancias particulares y solamente contra los intereses de las personas directa o indirectamente afectadas por el delito; mientras que el malhechor habitual se vuelve causa de peligro para todos en la tribu. Por esa razón, será colocado fuera de la protección legal del clan y podrá matarlo cualquiera que lo sorprenda *in fraganti*, cometiendo otro delito. Así, personas que hayan llegado a ser consideradas brujos peligrosos o ladrones incorregibles serán primero expulsadas de su clan y luego, a la siguiente provocación, linchadas por un grupo lo más numeroso y compuesto posible, para evitar el peligro de una sangrienta venganza. Este tipo de acciones en grupo ante una amenaza de peligro inminente, efectuadas espontáneamente, es decir, sin un juicio previo y por lo regular al calor del momento, es claramente distinta de la jurisdicción institucionalizada de la sociedad tribal mediante autoridades judiciales reconocidas. Antes bien, en tales casos, la persona del acusador se multiplicará, y el grupo tribal, siendo al mismo tiempo acusador y opinión pública, abrevia el procedimiento judicial acostumbrado. Se verá así que la ocurrencia de una acción colectiva indiscriminada frente a brujería peligrosa y crimen habitual no invalida el principio básico de jurisdicción, o sea, que la justicia se lleva a cabo solamente cuando es solicitada por la víctima o las víctimas y se lleva a cabo solam ente dentro y entre los grupos de personas cuyos intereses compartidos son afectados por el delito.[11]

[11] Una idea similar expresa J. H. Driberg en el ensayo citado. Driberg, sin embargo, ve una diferencia entre dos distintas categorías de delitos: los cometidos contra individuos –o individuos que representan una familia, una comunidad o una

Un análisis breve del procedimiento judicial mostrará de qué manera funciona en la práctica este principio de solidaridad de grupo comprendiendo grupos cada vez mayores según aumenta la gravedad del delito. En las etapas iniciales de cada disputa por un objeto material o el incumplimiento de una obligación, se hace un intento para llegar a un acuerdo entre las dos partes inmediatamente interesadas. Si una deuda no se paga o las obligaciones no se cumplen, el demandante acude primero a sus propios recursos y recupera el objeto en cuestión –por lo regular un animal– posiblemente en la noche y ayudado por uno o dos hermanos o amigos. Si un vecino se mete en su huerta, se dirige allá, por la noche, en ausencia del vecino, y vuelve a señalar la línea que marca la división, excavando nuevas fosas o sacando las plantas ilegalmente puestas allá por el vecino. A menudo, se acude a este tipo de justicia personal, especialmente en la sección analfabeta de la comunidad, lo que en las nuevas cortes tribales causa muchas actividades disciplinarias por parte de los ancianos, ansiosos por resolver todas las disputas en la Corte por miedo a perder su posición. En otros casos, cuando la justicia de tipo personal no es posible, la persona ofendida echa una maldición o se vale de los servicios de un hacedor de lluvia para obtener justicia. Las maldiciones son utilizadas principalmente por los ancianos, pues se supone que su

asociación– y los dirigidos contra o afectando todo el "cuerpo político". En la primera categoría incluye delitos como homicidio, robo, adulterio, injuria, calumnia, etcétera, y en la segunda –que llama antisocial– brujería, incesto y perversión sexual. Con referencia a la ley de Kavirondo, esta clasificación no se podría aplicar, ya que, primero, desde el punto de vista de sus repercusiones sociales, los delitos muestran una vasta gama de matices y afectan a grupos cada vez mayores conforme aumenta la gravedad, y no los dos tipos que llama "antiindividual" y "antisocial", y, segundo, la profundidad de la disrupción social no depende del tipo de delito –si es asesinato o brujería–, sino de las condiciones particulares en las que se haya cometido, siendo una de ellas los antecedentes del ofensor; otra, los motivos de su acción.

eficacia aumenta con los años de la persona que las eche. Yo mismo he presenciado algunos casos en los que las propiedades robadas fueron secretamente devueltas pocas semanas después de echada la maldición. Entre los vugusu se dice que las amenazas de emplear los servicios del hacedor de lluvia para desviar la lluvia del huerto del ofensor o destruirlo provocando una granizada eran la medida más común para cobrar una deuda.

Cuando los involucrados no pueden resolver personalmente las disputas o los conflictos, la persona que se siente perjudicada recurre a los ancianos de su subclán, y el acusado, si pertenece al mismo subclán, será llamado por ellos o se dirige a ellos por su propia voluntad para defender su caso. Los ancianos escucharán el caso como lo presenten los dos litigantes y cualquier testigo. La decisión puede ser anunciada por cualquiera de los ancianos presentes porque, una vez confirmados los hechos del caso, sólo habría una decisión posible y sería del conocimiento de todos. Tampoco habría una asamblea judicial organizada. Los ancianos del subclán se reunirían cada mañana en un prado donde, sentados alrededor de una hoguera en la oluhia, discutirían sobre las noticias y los chismes del día anterior. Estas reuniones informales eran la principal ocasión para impartir justicia dentro del subclán. Si no fuera posible establecer la evidencia escuchando a las dos partes y a los testigos, se celebraría una ordalía en presencia de los ancianos de la oluhia. Después de eso, no se necesitaba nada, pues se suponía que la ordalía revelaría automáticamente la verdad.

Como alternativa a una apelación al arbitraje de los ancianos existe la continuación de mutuas provocaciones entre las partes en conflicto, hasta llegar a una lucha abierta. Sería entonces obligación de los ancianos intervenir, separando a las partes opuestas y persuadiéndolas de volver a la razón y resolver su disputa pacíficamente. La capacidad de ciertos hombres del subclán para llevar a feliz término este tipo de intervenciones era uno de los principales requisitos para

ocupar una posición de líder político: "El jefe del clan, el *omugasa*, es el que habla suavemente y puede hacer que la gente lo escuche cuando está peleando o disputando", es la definición acostumbrada del "jefe" tradicional.

Si la disputa o el delito era de carácter más grave, si incluía un daño serio o aun la muerte de una persona, la noticia se difundiría rápidamente entre todos los miembros del clan y los ancianos de los diferentes subclanes acudirían al lugar del crimen para celebrar una *ekiruazo* "reunión" *ad hoc*, prevenir la lucha y discutir sobre la situación para finalmente dictar su veredicto. En esta clase de asambleas del consejo del clan –es decir, de los ancianos de todos los subclanes– tampoco habría un "juez en jefe" hereditario o formalmente nombrado, o un subclán principal, sino personalidades fuertes que hubieran cobrado prestigio como guerreros o que por medio de fiestas fueran reconocidas como las autoridades cuya opinión tenía más peso que la de los demás ancianos.

La única sanción que apuntalaría las decisiones legales expedidas por los ancianos del subclán o por la asamblea *ad hoc* de todos los ancianos del clan era la solidaridad de los miembros de los respectivos grupos en su apoyo a estas decisiones. Muchos nativos aseguran que siempre que el veredicto fuera el de todos los ancianos del clan o de la gran mayoría de ellos, el procesado no intentaría oponerse a él. Si tuviera que cumplirlo sin el apoyo de una sección de los miembros de su clan, el veredicto habría sido aplicado por los ancianos nombrando cierto número de hombres para recuperar por la fuerza el ganado o cualquiera que hubiera sido la indemnización. Además, una persona que evadiera la justicia en su propio clan sólo con dificultad podría migrar y establecerse en otro clan, porque no sería recibido con hospitalidad si la razón de su secesión fuera conocida, y lo obligarían a someterse a la decisión de los ancianos.

La situación era diferente cuando una disputa entre dos miembros del mismo clan provocaba una disensión entre los ancianos del clan,

apoyado cada uno por una sección del clan y ninguna de las secciones estaba dispuesta a ceder. En tales casos, la sección más débil se apartaría de las tierras del clan y se afiliaría a otro clan o emigraría a otra parte, creando de esta manera un nuevo clan. El origen de muchos clanes se tiene que buscar en este tipo de conflictos. Al principio, el clan principal y el nuevo clan así separado evitarían toda relación social entre ellos, y continuarían observando la regla de exogamia.[12] Después de unas cuantas generaciones, cuando el pleito se hubiera olvidado, un miembro del clan que se había separado se casaría tentativamente con una *omwiwana* "sobrina" del clan principal, es decir, una muchacha cuya madre provenía de aquel clan. Si de este matrimonio resultaran hijos que sobrevivieran, los miembros de los dos clanes empezarían a casarse directamente, y de esta manera se establecería plenamente la independencia del nuevo clan y se abandonaría el nombre del clan principal, que al principio se habría mantenido junto con el nombre del hombre bajo cuya dirección se había separado el nuevo clan.

Pero las funciones judiciales del clan no se limitaban a la restauración de la ley y del orden dentro de sus propias filas. Abarcaban también la resolución de las disputas que surgían entre los miembros de diferentes clanes. En estos casos, la persona dañada y sus parientes inmediatos se dirigirían a los ancianos del clan del ofensor. Si el caso era lo bastante grave como para afectar los intereses comunes de todo el clan, el ofendido recibiría el apoyo de todos los ancianos de su clan y de un número de guerreros que lo acompañarían en su búsqueda de satisfacción legal, para mostrar al acusado y a su clan que lo apoyaban. Así sería cuando un miembro del clan hubiese sido amenazado

[12] En este caso, la observancia de la regla de exogamia se basa parcialmente en la conciencia de seguir emparentados y parcialmente en la existencia de una hostilidad entre los dos clanes; tanto la cooperación estrecha como lo contrario, un estado de hostilidad, prohíben que se establezcan lazos de matrimonio.

de asalto o brujería, o cuando un pleito sobre propiedad hubiese llegado a un punto en que no prosperaran las negociaciones pacíficas entre las partes interesadas y la disputa amenazara con una lucha abierta, o que incluso ya se hubiese alcanzado este punto.

Si no fuera posible llegar a un acuerdo entre los dos clanes, lo que sucedería cuando una parte exigiera una indemnización exorbitante o cuando las relaciones interclánicas se hubieran tensado por una serie de disputas anteriores, los dos clanes en desacuerdo interrumpirían sus relaciones para entrar en un estado de *vendetta*. Esto continuaría hasta que los guerreros del clan ofendido hubieran matado a una persona del otro clan, de estatus equivalente, o hasta que se hubiera restablecido el equilibrio por la muerte de un número de personas de ambos clanes. Sería entonces tarea de los ancianos de ambos clanes esforzarse por alcanzar una reconciliación, lamentando las consecuencias deplorables de la riña y apelando al sentimiento anterior de buena vecindad y a la ascendencia común de los clanes en conflicto, en sus charlas con los jóvenes de la tribu. Si en ambos clanes había buena disposición para terminar el conflicto, se organizaba una *okuhololizana* "fiesta de reconciliación", que incluía una comida en común y un sacrificio, y se restablecían las relaciones.

De esta manera, la restauración de la ley y el orden que hubieran sido violados por un miembro de otro clan se lograría en última instancia por medio de una confrontación de fuerzas entre los dos clanes. Para asegurar su efectividad, el clan necesitaba tener un alto grado de solidaridad interior y al mismo tiempo un buen número de miembros. Pero debía existir un tamaño óptimo de un clan, ya que un aumento en el número de miembros del clan más allá de cierto punto hacía que las ocasiones de cooperación fueran demasiado raras y vagas, debido a la naturaleza de los lazos que daban solidaridad al clan. Este número óptimo se alcanzaría cuando existiera un equilibrio entre su poder externo, expresado en el número de guerreros, y su fuerza interna, expresada en el grado y la frecuencia de la

cooperación entre sus miembros. La necesidad de este equilibrio explica por qué los clanes jóvenes, con un número limitado de miembros, buscaban afiliarse a los clanes más grandes, por medio de amistades y alianzas interclánicas ceremonialmente confirmadas, y por qué, por otro lado, los clanes grandes tendían a segmentarse en subclanes que paulatinamente se independizaban.

En lo referente a la restauración después de violaciones a la ley, los clanes eran grupos soberanos, ya que no existía ninguna autoridad judicial tribal a la cual pudieran apelar en el caso de conflictos entre clanes. El hecho de que existieran numerosos lazos de parentesco y matrimonio entre los miembros de todos los clanes de la tribu y de que un conflicto entre diferentes clanes debilitara la cooperación tribal en casos de guerra servía de motivo a los ancianos de los clanes que no tomaban parte en el conflicto para intervenir en calidad de árbitros, pero su arbitraje no tenía ninguna fuerza legal obligatoria.

Estructura política externa

Antes de analizar la guerra como tipo predominante de relaciones políticas entre las tribus, describiré brevemente otros tipos de relaciones intertribales, ya que éstas nos llevan a la formulación del problema de la guerra como asunto político.

Las relaciones comerciales entre las tribus tenían solamente un desarrollo débil, ya que los recursos naturales estaban distribuidos de manera bastante equitativa por todo el territorio de Kavirondo y los conocimientos técnicos eran tan similares de un lugar a otro que no había motivo alguno para un intercambio de bienes regular y organizado. El ocasional trueque de cosecha por ganado y de ciertos productos artesanales –alfarería, artículos de hierro y adornos– era demasiado errático como para llevar al establecimiento de relaciones políticas entre las tribus por razones económicas.

Los individuos que se habían granjeado una reputación como hacedores de lluvia, especialistas en circuncisión, adivinos o yerberos eran consultados por clientes de tribus vecinas y aun hostiles, y también llamaban a otras tribus, anunciando sus servicios. De esta manera, los logoli frecuentemente llamaban al hacedor de lluvia de los nyole, cuyos poderes eran reconocidos por los miembros de media docena de otras tribus. Se dice, sin embargo, que tales relaciones se mantenían sólo durante periodos de tregua y que, además, eran de tal naturaleza que no le convenía a ninguna de las dos tribus intervenir cometiendo actos de hostilidad contra visitantes de las tribus vecinas. Los miembros de una tribu hostil buscarían los servicios profesionales de especialistas de otra tribu porque los servicios en cuestión no se podían obtener en la propia tribu, y eran bien recibidos. Los clientes que iban a consultar a especialistas en otra tribu, asimismo, eran también protegidos contra todo ataque, ya que llevaban regalos para pagar la información recibida. No me fue posible conseguir testimonios de algún caso de violación de estas reglas, pero tampoco existe evidencia de que estrecharan los lazos entre tribus.

Los matrimonios entre miembros de tribus generalmente hostiles se limitaban al matrimonio con cautivas de guerra, tomadas entre seis y diez años de edad y adoptadas por la familia del guerrero que las había capturado. Al crecer, eran desposadas de la misma manera que las hijas auténticas. Según información proporcionada por ancianos, no se capturaba a mujeres adultas, salvo en casos excepcionales, pues podrían actuar como espías o tratar de regresar a su propio pueblo en cuanto pudieran. Una relación regular de matrimonios, basada en un acuerdo mutuo entre las partes interesadas, sólo ocurría entre grupos tribales que mantenían relaciones amistosas fundamentadas en el reconocimiento de un parentesco remoto, como el que existía entre los vugusu y los gishu, los wanga y los marama, y los tadjoni y los nyala (kabras). Existía un incentivo unilateral para casarse con mujeres de una tribu vecina si era pobre

en ganado –especialmente después de alguna epizootia–, por lo que estaban dispuestos a ofrecer en matrimonio a sus hijas por un pago muy módico. Sin embargo, hasta donde lo muestran los testimonios genealógicos, los matrimonios intertribales parecen haber sido excepcionales entre tribus que tenían costumbres marcadamente distintas, ya que éstas causaban dificultades en la relación conyugal, así como en las relaciones sociales entre el grupo del marido y el de la mujer. Aún hoy existe una resistencia a los matrimonios intertribales, por las mismas razones, especialmente por parte de la familia y el clan de la muchacha, y la mayoría de los casos que registré tienen que ver con profesores, escribanos y otros, cuya ocupación los aleja de su propia tribu. Por consiguiente, parece que los matrimonios intertribales no constituyen un factor importante para crear relaciones sociales entre las tribus y para eliminar las diferencias culturales entre ellas.

La actitud hacia cualquier tribu vecina se caracterizaba generalmente por una sensación de desconfianza, complementada con miedo o desprecio. El temor a otras tribus nunca se reconoce abiertamente, ni en la conversación ni en relatos de emigración ni en textos sobre la guerra. Está implícitamente presente, sin embargo, en el desprecio o la burla. Acerca de los masai uasin-gishu, quienes frecuentemente hacen incursiones contra el país de los vugusu, sin ninguna incursión en su contra, siempre se habla en tono solemne, y no me fue posible descubrir términos o canciones de mofa contra ellos. Al contrario, los vugusu han copiado muchos términos relacionados con la guerra, así como algunas de sus armas y la vestimenta de los guerreros masai. Los logoli se refieren a sus principales enemigos, los nandi y los tiriki, como *avafumbwa* "enemigos que llegan por la noche", término que obviamente pretende transmitir una sensación de horror.

El desprecio y el escarnio son actitudes mucho más comunes hacia otras tribus y se expresan en multitud de dichos y proverbios. Dentro del grupo de tribus bantúes, las expresiones de desprecio se centran

en torno a diferencias menores en las costumbres: los alimentos que se toman o se rechazan, las peculiaridades de la vestimenta o adorno, o maneras especiales de caminar o hablar. Regularmente, se les atribuyen a las tribus que no son de origen bantú características despreciables e intenciones siniestras. Los logoli utilizan el término *avavo*, que tiene la connotación de "vil" e "inferior", al referirse a sus vecinos occidentales, los luo. Éstos son ridiculizados por diferencias en sus costumbres tribales; no practican la circuncisión, y en una canción sobre la circuncisión se les aconseja a los muchachos cobardes refugiarse en el país luo y casarse allí, porque las mujeres luo se conforman con hombres no circuncisos. Entre los vugusu prevalece una actitud similar hacia sus vecinos no bantúes. Los el koni son ridiculizados solamente por su cobardía en la guerra, mientras circula un gran número de comentarios despectivos contra los teso, que antes eran, junto con los masai, los principales enemigos de los vugusu.

Con semejantes relaciones y actitudes entre los diferentes grupos tribales, ¿cuáles eran los motivos de las guerras entre ellos? Por relatos de expediciones y por un análisis de todas las circunstancias concomitantes, parece que los dos motivos más importantes para atacar a otros grupos tribales eran el robo de ganado e infligir pérdida de vidas al grupo atacado. Aunque el primero de estos motivos es claramente económico y no requiere mayores explicaciones cuando se conoce la importancia del ganado en la organización económica de la tribu, el segundo motivo no se puede considerar un fin en sí mismo, ya que plantea una segunda pregunta: ¿por qué desea ese pueblo infligir pérdidas de vida a un grupo tribal vecino?

Hasta cierto grado, matar podría considerarse una consecuencia inevitable del robo de ganado, ya que sus propietarios intentarían defenderlo, de manera que la violencia es un resultado natural. Sin embargo, la conducta de la guerra entre los bantúes de Kavirondo muestra que no evitaban los encuentros frontales con el enemigo,

sino que activamente los buscaban. Aparte del robo individual de ganado, mostraban muy poca astucia en sus expediciones; cuando un enemigo estaba a su alcance, lo desafiaban abiertamente.

En las canciones de guerra y victoria, se hace alabanza a la acción de matar como objetivo y premio principal en la lucha, y no hay duda de que la emoción y el "deporte" que produce la guerra, y la fama y el prestigio que la demostración de valor y osadía le confieren al guerrero son motivos poderosos, tal vez el mayor incentivo inmediato para hacer la guerra. Pero detrás de este motivo inmediato, matar servía a otros propósitos que saltan a la vista cuando se somete a un análisis más detenido toda la organización bélica y los grupos que hicieron la guerra contra sus vecinos. Aunque se mantenía una zona sin habitar de unas cuantas millas entre la mayor parte de los grupos tribales de Kavirondo –especialmente entre los que vivían en estado de permanente hostilidad–, el territorio tribal no era fijo, sino que se expandía y contraía como resultado de los periodos de guerra prolongados. Entre los logoli se enuncia explícitamente que la conquista de nuevas tierras labrantías ha sido uno de los principales motivos de guerra. Pero no aparece como motivo inmediato, ya que una expedición bélica nunca terminaba con la anexión de un área determinada por parte del grupo victorioso y un reajuste de la línea fronteriza confirmada por los vencidos, o algo similar. Esto habría requerido una organización militar mucho más firme que la existente y una protección organizada de las fronteras, para lo cual la estructura política de los grupos tribales era demasiado laxa. El resultado inmediato de una expedición era, antes bien, debilitar e intimidar a la tribu vecina e inducir a sus miembros a retirarse gradualmente de manera que se ampliara la zona desierta, y el pastoreo y el cultivo de los huertos pudiera continuar sin riesgo en la que antes era tierra de nadie. El territorio así ganado, mediante un proceso muy lento, quedaba bajo el dominio del clan cuyos guerreros habían obligado al enemigo a retirarse y sería repartido entre ellos.

Es difícil decir si este tipo de conquista de territorio implicaba una verdadera ampliación del área de la tribu, o si la ampliación del territorio de un lado de la frontera siempre iba acompañada por una reducción del otro lado. Hasta donde podemos seguir la tradición, parece que los cambios en el territorio ocupado por las diferentes tribus se debían, en parte, a una tendencia a emigrar hacia el este, causada por la presión de los pueblos nilóticos y hablantes de lenguas teso, cuya última razón tendríamos que buscarla en el valle del Alto Nilo, y parcialmente en una auténtica necesidad de expansión. Esta necesidad surgió, a su vez, de una variedad de motivos, de los cuales los más importantes, al parecer, han sido: *a)* un incremento demográfico natural que, dada la fecundidad de los pueblos bantúes, debió de ser considerable aun en los tiempos preeuropeos; *b)* un incremento de la riqueza en ganado, por razones naturales o por conquista, lo que requirió zonas de pastoreo más extensas; y *c)* un deterioro de la tierra, debido a varias formas de erosión causada por el cultivo de roza y tumba y la excesiva quema de arbustos con fines de pastoreo. Pero la expansión basada en estas causas no puede haber sido continua. Las dos primeras causas eran contrarrestadas por epidemias y mala fortuna en la guerra. La tercera era limitada por los frenos al incremento de la población humana y bovina y también por el hecho de que, al menos en las condiciones tradicionales, el deterioro del suelo no era permanente sino temporal, de modo que a periodos de expansión seguían periodos de retiro a tierras antes cultivadas. El sistema de tenencia de la tierra indica que ni el grupo tribal ni los clanes atribuían gran valor a la posesión de la tierra, aparte de las extensiones en uso actual o reservadas al cultivo y el pastoreo.

El hecho de que los dos móviles últimos de la guerra fueran el robo de ganado y la conquista de territorio influía poderosamente en su conducta, al respecto, pues implica objetivos incompatibles. Aunque iba en interés de la expansión practicar la agresión de manera implacable, empujando al enemigo lo más lejos posible, el objetivo

del robo de ganado evidentemente requiere la presencia cercana de grupos enemigos. Debido a la necesidad de equilibrar estos dos objetivos, se tendía a entablar la guerra con ciertas restricciones, antes que nada con la previsión de poner fin al periodo de hostilidades y con reglas generalmente respetadas y observadas en lo referente al trato dado a guerreros heridos y a mujeres y niños. Estas "reglas de guerra" eran más marcadas en las hostilidades entre los diferentes grupos bantúes que entre bantúes y no bantúes. En el último caso, la mutua destrucción de los grupos hostiles era la meta principal, mientras que en los encuentros entre grupos de origen bantú se concedía el mutuo derecho a la existencia y se mantenía un tipo de relación en el cual la guerra funcionaba principalmente como la fuerza que regula y equilibra que aseguraba una distribución aproximadamente equitativa de poder y riqueza entre las tribus.

Algunos motivos secundarios de la guerra, cuya importancia relativa difería de área en área, eran la toma de prisioneros y el robo de cosechas. La primera, se limitaba a la captura de niños y niñas de entre seis y diez años, y serían adoptados y criados en la familia del guerrero que los había capturado. La adopción de cautivos de guerra representaba un muy bien venido complemento a la familia y al clan, ya que los niños, en condiciones tradicionales, representaban un valor económico.

Las expediciones militares para el robo de cosechas sólo eran habituales en las áreas densamente pobladas y entre tribus predominantemente agrícolas, como los logoli y los nyole, mientras que los vugusu, más inclinados al pastoreo, se burlaban de esta actividad, considerándola indigna de guerreros.

Con esto se hace evidente que no había necesidad alguna de una organización militar tribal, sino que cada clan o grupo de clanes vecinos emprendía por su cuenta sus expediciones militares así como su propia defensa contra ataques externos. En efecto, tanto en el caso de los logoli como en el de los vugusu, no hay ningún registro de

"guerras" tribales, sino sólo de conflictos y expediciones emprendidos por los diferentes clanes. Ya que, por supuesto, solamente los clanes más grandes podían aventurarse a hacer expediciones y provocar una lucha abierta, pues sólo ellos tenían una cantidad suficiente de guerreros; los clanes más pequeños tenían la opción de quedarse atrás o de aliarse de manera temporal a uno de los clanes grandes para cooperar en las operaciones militares. Guerreros de otros clanes pequeños acompañaban por su propia iniciativa a los grupos de los clanes grandes, en especial si tenían lazos por la línea materna o matrimonial, o si tenían compañeros de edad entre los grupos de edad de los circuncisos. Donde vivían tribus hostiles en todos lados del territorio tribal, como en el caso tanto de los logoli como de los vugusu, los clanes que vivían más cerca de aquellas secciones de la frontera más apropiadas para expediciones militares y ataques encabezaban las acciones bélicas. Así, entre los logoli, el clan de los mavi, que luchaba contra sus vecinos occidentales, los nyolo y los luo, y los clanes de los yonga y de los tembuli, que lucharon contra los nandi y los tiriki, parecen haber sido los que tomaron la iniciativa en los conflictos. Hasta hoy, se jactan de tener más guerreros famosos que los clanes pequeños.

Sin embargo, este liderazgo militar de ciertos clanes no necesariamente implicaba una dominación política sobre los clanes menores. No había ningún llamado a los guerreros, sino que la participación en las expediciones era voluntaria y el botín se dividía entre todos según su grado de participación. La iniciativa de lanzar una expedición provenía de los jóvenes o de los ancianos, quienes sentados en torno a la oluhia, incitaban a los jóvenes a salir y robar ganado, "ya que no habían visto carne durante mucho tiempo"; o surgía como resultado de un incidente, como el asesinato de un miembro de la tribu perpetrado por miembros de otra tribu con la cual ya se habían hecho las paces. Si era probable que la expedición fuese difícil y requiriese un gran número de guerreros, se enviaban mensajeros a los pueblos y las aldeas de otros clanes para invitarlos a presentarse en

un lugar determinado donde se discutirían los procedimientos y se elegiría al *omwemilili* "comandante", cuya obligación sería dirigir los movimientos de los guerreros y coordinar la acción de las diferentes secciones. Todas las expediciones duraban un día o, si el ataque se lanzaba por la noche, como las expediciones de los vugusu contra los teso, duraban un día y una noche.

Aparte de los periodos estacionales de tregua, los cuales, por acuerdo tácito, eran respetados durante los periodos de siembra entre todas las partes, una paz más duradera se pactaba, celebrando complejas ceremonias de paz. El rito principal tenía el significado de un juramento, y supuestamente causaría la muerte y otros desastres a los primeros que violaran la paz. Sin embargo, la conclusión de la guerra nunca implicaba "condiciones de paz" en el sentido de que una de las partes se comprometiera a pagar tributo o a devolver ganado o siquiera territorio. Se dice que se han convenido arreglos de paz entre los logoli y los nyole, los tiriki y los luo, y entre los vugusi y los el koni, los nyala (kabras) y los kakalelwa, pero nunca con sus enemigos principales, los masai y los teso.

La naturaleza de la autoridad política

Como ya se señaló al comienzo de este capítulo, pese a que no había individuos ni organismos con una autoridad política claramente definida que implicara derechos y obligaciones explícitas, en el análisis anterior de los diferentes aspectos de la organización política se indicó cierto número de vías hacia una posición prominente sobre los miembros de la tribu o el clan y para ser reconocido como líder por ciertos grupos dentro de la unidad tribal, respecto a ciertas actividades. Ahora veremos estas distintas vías de acceso a un puesto prominente e intentaremos definir la naturaleza del liderazgo político, tal como existía entre los logoli y los vugusu.

Privilegios de la primogenitura

Dado que la primogenitura lleva consigo una cantidad determinada de privilegios, en cada familia hay una tendencia a que el hijo mayor sea reconocido como la persona más importante después del padre. Su autoridad se basa principalmente en tres factores. El primero es que se encuentra en posición privilegiada para la adquisición de riqueza en forma de ganado. Aunque en última instancia todos los hijos tienen derecho a recibir una parte igual del legado de su padre, el mayor se encuentra en la posición más propicia para el uso de la propiedad de la familia, lo que le permite "partir" antes en la vida respecto de sus hermanos; es el primero en recibir ganado para su boda y, si su padre no posee mucho ganado, el segundo hijo acaso tenga que esperar muchos años hasta que el rebaño del padre haya sido restaurado antes de poder casarse. El mayor tiene también derecho privilegiado a la tierra del padre, a la herencia de sus esposas más jóvenes y a la administración del ganado familiar. Los hijos menores tienen que esperar hasta que el ganado recibido por el hijo mayor se haya incrementado lo suficiente como para permitir una división equitativa, y por lo regular, solamente reciben su parte de la herencia del padre en plazos lentos y retrasados. Se verá así que la posición económica privilegiada del hijo mayor tiende a ser de efecto acumulativo –hasta cierto punto–, cuando una generación va siguiendo a otra. Como resultado de esta tendencia, el linaje de los hijos mayores por lo regular se convierte en el más acaudalado.

El segundo factor es que el hijo mayor, mediante su administración de la herencia del padre en tierra y ganado, ejerce autoridad sobre sus hermanos menores que dependen de su amistad y su buena disposición para recibir su parte de la propiedad del padre que al fin les pertenece.

Un tercer factor es que la tradición de la familia y el conocimiento de la ley y la costumbre y, en particular, del derecho a la propiedad, siempre pasa de padre a hijo mayor, de manera que en el grupo de

linaje la línea mayor se convierte en principal guardiana de la tradición, y son sus miembros los que celebran los ritos y los sacrificios para todo el linaje o incluso para todo el subclán.

Sin embargo, el énfasis en la primogenitura no es tan fuerte como para que en cada clan exista necesariamente una familia principal, es decir, los descendientes en la línea mayor del fundador del clan; aunque estas familias existen en cierto número de clanes. La mayoría de las veces, hay varios ancianos que hacen remontar su ascendencia a la línea mayor durante ocho o diez generaciones, pero no pueden entroncar su genealogía con el nombre del fundador del clan. Los privilegios de la primogenitura constituyen así un factor que provoca diferenciación económica y ritual dentro del clan, y afectan el acceso al poder.

Riqueza

La persona acaudalada, lo mismo si ha adquirido su riqueza por herencia o por su propio esfuerzo, tiene medios de ganar prestigio e influencia dentro y fuera de su clan. En primer lugar, por su capacidad de ofrecer hospitalidad en forma de cerveza en la vida cotidiana, su hogar se vuelve punto de reunión para los ancianos del vecindario. Además, gana una influencia más definitiva sobre miembros particulares de su clan prestándoles un chivo o una oveja para un sacrificio, o una ternera que necesiten para una boda, o bien, canastas de cereales si les llega a faltar comida. La persona que frecuentemente recibe este tipo de ayuda asume así la obligación de elogiar a su benefactor, rendirle pequeños favores y servicios o, si no puede devolver un préstamo, darle una ayuda más concreta cuidando su ganado, limpiando su huerto y reparando sus chozas. El tipo tradicional de "seguidor" o sirviente que encontramos en algunos hogares acomodados llegó a esta posición, generalmente, como prisionero de guerra, como viudo sin hijos o como deudor que no ha sido capaz de pagar sus deudas.

Más aún, ofreciendo fiestas a todo el clan, especialmente matando al "buey de la separación", una persona rica tiene manera de hacerse popular: por su derecho a dirigir la distribución de la carne, puede favorecer a quienes lo honran y respetan y que, en las discusiones sobre los asuntos del clan, se sometan a sus opiniones. Por último, dado que también ancianos de otros clanes son invitados a estas fiestas, los ricos se vuelven, en cierto sentido, los representantes de su clan. Cuando los ancianos de otros clanes matan al "buey de la separación" son invitados a su vez o se les envían presentes en forma de carne o de cerveza, que dividen entre sus propios compañeros de clan. Tienen, así, la oportunidad de cobrar influencia entre los miembros de su clan, aun cuando ellos fueran invitados y no anfitriones en las fiestas.

La cualidad de omugasa

Entre los vugusu, los principales ancianos de un clan se llaman *avagasa*, "hombres que hablan suave y sabiamente y hacen que los demás los escuchen y vuelvan a la razón después de haber deseado discutir o pelear". La posesión de estas cualidades suele mencionarse como la condición más importante para llegar a ocupar una posición de líder. Un hijo que, siendo un joven pastor, empieza ya a mostrar razón y la capacidad de hacer que sus compañeros lo sigan en las diferentes actividades de los pastores es señalado por los ancianos como futuro *omugasa*, y lo reciben con beneplácito cuando se sienta a su lado y escucha sus relatos de tiempos pasados. Cuando llega a anciano, actúa como *omuseni*, es decir, lo llaman a hablar con la gente y consolarla en un entierro, para dividir una herencia, para decidir quién se quedará con las viudas y para arreglar las cuentas y deudas pendientes. La muerte de cualquier miembro del clan es un momento crítico para el mantenimiento de la paz dentro del clan y entre los clanes, pues invariablemente produce acusaciones de

brujería y magia. En esas ocasiones, es obligación del omuseni poner fin a todas esas acusaciones, señalando que todos los hombres nacen en este mundo para en algún momento morir y que las gentes no deben sentir pesar y hacerse acusaciones de brujería, pues con esto sólo aumentan el dolor natural. El omuseni, por lo regular, termina su discurso con una reseña de las grandes hazañas del clan, exhortando a la gente a seguir la tradición, olvidando conflictos mezquinos en nombre de la paz.

Asimismo, se espera que el omugasa invoque la unidad cuando se discuten los conflictos legales ante los ancianos de la oluhia. Cuando ha ocurrido un homicidio o un asesinato y los miembros de ambos grupos de parentesco se insultan mutuamente y se disponen a pelear, él los persuade de dar y aceptar una indemnización. Su reconocimiento como líder depende del grado en que triunfe en sus esfuerzos en esas ocasiones.

La reputación como guerrero

Ganarse una reputación como guerrero era en tiempos pasados una cualidad que podía allanar el camino hacia el liderazgo. El triunfo en la guerra servía como medio de adquirir riqueza y también traía prestigio en sí mismo. Tanto entre los vugusu como entre los logoli, los nombres de los jefes pasados que hoy se recuerdan van asociados a los relatos de sus hazañas como guerreros, y su triunfo se medía por la cantidad de enemigos muertos o el número de cabezas de ganado tomadas por ellos o bajo su mando. Hoy, es difícil determinar si la selección de un gran guerrero como líder de una expedición destinada a traer ganado se relacionaba con la idea de que poseyera poderes mágicos superiores; los ancianos dicen que era elegido por su valor y su capacidad de hacer que los demás lo siguieran en los ataques. Como ya se señaló, las expediciones de guerra frecuentemente eran emprendidas con la participación de varios clanes, y la jefatura

militar tendía, más que otros tipos de liderazgo, a ser reconocida más allá del clan individual, estableciendo así la superioridad de un clan por encima de los demás.

La posesión de virtudes mágico-religiosas

Aunque las personas más frecuentemente llamadas para oficiar en sacrificios privados son los miembros de la línea mayor de un linaje, cualquier padre o hermano mayor de la clase también puede cumplir con esta obligación, si se considera que sus cualidades de carácter lo hacen persona apta para este fin. Debe ser conocido por su amabilidad y honradez, tiene que haber pasado la edad de los deseos sexuales y tiene que ser alguien que pueda "dar de comer a la gente"; en pocas palabras, para que su sacrificio sea favorablemente recibido por los espíritus, tiene que ser una persona sin *embala*, es decir, sin fallas o manchas en sus antecedentes. La persona anciana del clan que posea estas cualidades en el más alto grado es reconocida como el *omusalisi munene* "gran sacrificador" llamado a celebrar sacrificios privados de gran importancia y, entre los logoli, también el *ovwali*, el sacrifico público al ancestro y a la deidad tribales. Su cargo no es hereditario, sino que depende de cualidades personales.

Entre los varios "expertos", parece ser que el profeta de sueños y el hacedor de lluvia han ejercido algún tipo de poder político, ya que mediante la práctica de sus artes influían sobre las actividades no sólo de individuos, sino de grupos mayores. Como ya se señaló, al profeta de sueños se le consultaba acerca del probable resultado de expediciones militares, sobre lo aconsejable de emigrar, sobre la probabilidad de epidemias y asuntos similares de gran importancia pública; mientras el hacedor de lluvias, con su supuesta capacidad de contener la lluvia y controlar las precipitaciones, no solamente en general, sino también sobre huertas particulares, poseía el poder de un órgano ejecutivo en la administración de justicia. Estos dos

expertos, sin embargo, se encuentran en una categoría aparte. Sus conocimientos se deben a medicinas secretas y prácticas mágicas heredadas, y las ejercen cualquiera que sea su clan –y, en el caso del hacedor de lluvia, hasta independientemente de su afiliación tribal–. Por lo tanto, sus conocimientos especializados parecen no haberles proporcionado autoridad más allá de lo que implican sus prácticas específicas.

Edad

Finalmente, la vejez era la condición más general para llegar a ser líder político; socialmente, esta condición estaba marcada por la institución de los grados de edad para la circuncisión. El reconocimiento de la primogenitura para la regulación de la herencia y la sucesión da un estatus superior al anciano en todas las relaciones de parentesco. En términos generales, es siempre la opinión del miembro más viejo del grupo de parentesco la que tiene el mayor peso en los asuntos concernientes al grupo. Los hijos adultos muestran una mayor obediencia y respeto hacia el hermano mayor de su padre que hacia el padre mismo, y tras la muerte del padre, la autoridad de éste no se transmite inmediatamente al hijo mayor, sino al hermano mayor del difunto, si todavía vive.

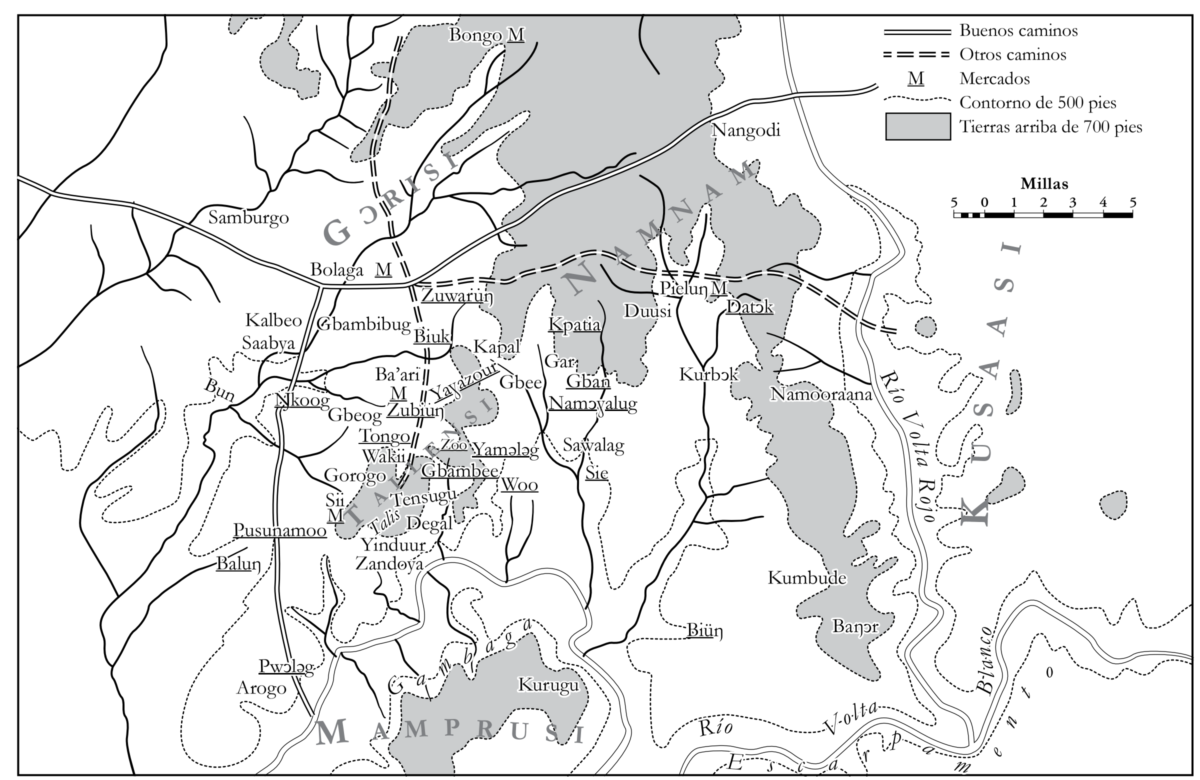
La autoridad implícita en la edad avanzada recibe todavía mayor peso por ideas relacionadas con el culto a los antepasados. Una de éstas es que la edad madura es condición necesaria para celebrar sacrificios, ya que debe tener una mente libre de pensamientos sexuales y poseer otras cualidades, características de la vejez, tales como sabiduría, caballerosidad y estar libre de avaricia y celos. La otra idea es que los espíritus recuerdan el trato que recibieron cuando vivían y que les evitan o causan problemas a sus familiares vivos, según el trato recibido. Por eso los ancianos, más que otros, son temidos como espíritus potencialmente hostiles, lo que aumenta considerablemente

su autoridad. Su poder de echar una maldición, sobre todo una maldición de muerte, es una sanción omnipotente de sus poderes.

Esta revisión de las diferentes vías de acceso a una posición prominente en el clan o en la tribu nos muestra que, por su naturaleza, no son mutuamente excluyentes. Cuantas más cualidades de líder se concentren en una persona, más alta será su autoridad y más numeroso será el grupo que la reconozca. Aunque basado en la organización del grupo de parentesco patrilineal, el liderazgo podía, como ya hemos visto, extenderse hasta abarcar el clan, e incluso a cierto número de clanes, por los canales de riqueza, guerra y sacrificio. Si en el clan hubiera varias personas que reuniesen las diversas condiciones para el liderazgo, éste se dividiría entre ellas, pero una división como ésta al parecer no causó una distinción institucionalizada entre diferentes tipos de líderes, como entre jefes de guerra, jueces y sacerdotes. Suponiendo que poseyera las otras cualidades necesarias, el caudillo de guerra, al envejecer, sería reconocido como árbitro en pleitos legales y solicitado para oficiar en sacrificios, ya que había incrementado el poder del clan y complacido a los antepasados. Existía una división de autoridad sólo en el sentido de que el liderazgo de los ancianos en asuntos de jurisdicción y sacrificio era paralelo al liderazgo de los guerreros activos en la dirección de los combates.

Así, la autoridad política quedaba desarticulada. No estaba vinculada a derechos y privilegios claramente definidos, como por lo general se encuentran en el contexto del liderazgo institucionalizado. Los ancianos gobernantes de un clan o un subclán eran sencillamente aquellas personas cuya opinión tenía mayor peso en la discusión de asuntos públicos, en la oluhia, y a quienes se llamaba a celebrar sacrificios. No poseían ningún derecho inherente a su oficio, como la recaudación del tributo, la aplicación de leyes, la movilización de guerreros para una expedición armada o la autoridad de otorgar o rechazar a extranjeros el derecho de residir en las tierras del clan. No existe ningún término generalmente aceptado para indicar al

líder de un clan o de una tribu, sino que se menciona al anciano dominante utilizando una variedad de términos que también se emplean para señalar a cualquier persona respetada y estimada. Finalmente, no existía ningún nombramiento formal del jefe de un clan o de un subclán. Solamente cuando un líder era elegido para la guerra, se decía entre los logoli que había sido rasurado y ungido con *ghee* en presencia de los ancianos del clan, y que un guerrero anciano le había entregado un tocado de conchas, un listón de piel de colobo y una manta hecha con una combinación de pieles de animales, ceremonia que tenía un significado mágico, aparte de dar al jefe militar una posición distinguida. Anillos, plumas raras, brazaletes, collares de marfil y lanzas eran otras "insignias" de este tipo, que serían ceremoniosamente entregadas a un hombre reconocido como caudillo militar. Éstas serían guardadas por quien las hubiera recibido, y cuando hubiese llegado a una edad avanzada, las entregaría a su hijo mayor o a algún otro sucesor digno miembro del clan. Tales insignias de liderazgo, sin embargo, parecen haber sido amuletos con propiedades mágicas, más que insignias propiamente dichas que implicaran un estatus definido, ya que en apariencia no se distinguían de los adornos similares que llevaban los ancianos comunes. No estaban limitados en número ni jerarquizados claramente en importancia.



Esbozo del territorio tale. Los principales asentamientos Namoo o parcialmente Namoo, están subrayados (Tongo).

El sistema político de los tallensi de los territorios septentrionales de la Costa de Oro

Meyer Fortes

El país y su pueblo

En los territorios septentrionales de la Costa de Oro viven casi tres cuartas partes de millón de personas pertenecientes a la raza negra. Forman parte de un gran grupo de pueblos que se extiende hasta el África occidental francesa, que habla lenguas relacionadas y comparte la misma cultura básica. A este grupo pertenecen los tallensi, que hablan el dialecto mole-dagbani, la lengua dominante en cerca de la mitad oriental de la zona cultural que estamos considerando. Al sur, más allá del río Volta Blanco, viven los mamprusi, cuyo dialecto casi no se distingue del suyo, pero practican una cultura un tanto distinta. Económica y demográficamente, los mamprusi se distinguen de los tallensi en muchos aspectos.[1] Las otras tribus que colindan con los tallensi –los gɔrisi o nankaasi, los namnam o, como se llaman comúnmente, los kusaasi– difieren tan poco de ellos que

[1] Los mamprusi tienen una densidad de población de alrededor de 23 habitantes por milla cuadrada, mientras el distrito administrativo donde viven los tallensi tiene una densidad de 171 habitantes por milla cuadrada. Los mamprusi viven en aldeas muy dispersas y cuyo tamaño varía desde aldeas hasta localidades con varios miles de habitantes. Durante la estación de lluvia, una parte considerable de su país, el cual es relativamente bajo en comparación con la altiplanicie bien drenada al norte del río Volta Blanco, se inunda y convierte en pantano. Su sistema económico es mucho más complejo que el de los tallensi y su religión muestra influencia de las comunidades musulmanas que se encuentran entre ellos. Todos los datos demográficos provienen del censo realizado en 1931.

se les podría considerar como subdivisiones de una sola unidad cultural. En total, suman 170 000 personas en territorio británico.

Los tallensi suman alrededor de 35 000 personas. Si los describimos como una tribu, sugeriremos la existencia de una unidad cultural o política cohesiva, o por lo menos, bien definida que los diferenciaría de otras unidades similares. En realidad, no es posible delimitar a ninguna de las "tribus" de esta región por medio de una frontera precisa, ya sea territorial, lingüística, cultural o política. En todos estos aspectos, cada una coincide con sus vecinas. En las zonas de transición entre dos "tribus" habitan comunidades igualmente ligadas por la contigüidad física y por nexos estructurales. Unas fronteras imprecisas abarcan, también de manera vaga, a los tallensi como un agregado de comunidades que hablan un solo dialecto y que comparten más rasgos culturales y más lazos sociales entre ellos que con las "tribus" vecinas.

El habitante de la región tale se llama a sí mismo "talen", a diferencia de los mamprusi, los gɔrisi, etcétera. Entre ellos, sin embargo, se distingue a los clanes que residen en y alrededor de las colinas Tong, a los llamados "auténticos talis".[2]

Estos y otros clanes de los tales fueron subyugados mediante operaciones militares, las que produjeron un respeto duradero hacia el poder del hombre blanco. Desde entonces (cerca de 1911), se ha venido desarrollando bajo el control británico un sistema de administración cuyo objetivo principal sería el mantener la paz y asegurar la mano de obra y los materiales necesarios para la apertura del país. Con base en un sistema aproximado al de las instituciones nativas, se dotó no obstante de poderes a funcionarios nativos, apoyados por la sanción de una fuerza a la vez diferente y superior a cualquiera

---

2 Yo empleo *tallensi*, la forma corriente en el dialecto de los gɔrisi (gɔrni) para señalar a todos los habitantes de la región tale. En su propio dialecto (talni), se llaman a si mismos *talis*, en singular, *taləŋ*, forma que reservaré, en bien de la claridad, exclusivamente para los "auténticos tales".

permitida por la costumbre.[3] Junto al sistema así impuesto, aunque parcialmente absorbidas por el nuevo sistema, siguen existiendo instituciones políticas nativas, ya que los fines que persiguen se distinguen claramente de los de las innovaciones modernas. Aparte de la administración, ningún otro agente de contacto actúa dentro del país, y los fundamentos del sistema social nativo sobreviven intactos.[4]

El carácter del sistema político

Hace veinticinco años, no había nadie que poseyera la autoridad sobre todos los tallensi; nadie podía cobrar impuestos o tributo, o exigir servicios a todos. Tampoco se unían con fines de protección contra un enemigo común. En suma, no existía ningún gobierno "tribal" o ciudadanía "tribal"; no había ningún Estado centralizado ejerciendo funciones legislativas, administrativas, jurídicas y militares para bien de toda la sociedad. Hasta que el gobierno británico los convirtiera en súbditos de un Estado extraño, con la obligación de prestar ciertos servicios y obedecer ciertas leyes y, en cambio, con el derecho a protección y libertad de desplazamiento, era peligroso que alguien viajara fuera de su propia comunidad, a menos que se contara con el salvoconducto de parientes en otros clanes.

---

3 En 1933 se empezó a sustituir este sistema por un sistema gubernamental nuevo basado en los principios de autonomía limitada, *indirect rule*. Este experimento político ha producido ya cambios notables y valiosos, pero su evaluación se tiene que aplazar para una publicación posterior. En la presente ocasión, me limito al periodo anterior a 1934, fecha de mi primera visita a los tallensi.

4 Véase mi ensayo "Culture Contact as a Dynamic Process", *Africa*, vol. 9, núm. 1, 1936, reimpreso en B. Malinowski, *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, en la serie, Memorias XV del International Institute of African Languages and Cultures, Londres, Oxford University Press, 1938.

El sistema político indígena de los tallensi tiene un carácter distinto. Está basado en una estructura social que determina el estatus, los derechos y las obligaciones de los individuos y define las unidades –tanto territoriales como de asociación– que trascienden el grupo doméstico y sobreviven a los cambios de sus miembros por nacimiento y muerte. Una constitución diferenciada asegura el liderazgo formal y la autoridad dentro de cada unidad, y hay instituciones que las articulan en dependencia mutua, obligándolas a cooperar para el bien común y regulando sus relaciones, tanto hostiles como amistosas. Finalmente, existe una serie de sanciones explícitas que mantienen el sistema.

Guerra

Antes, de vez en cuando había guerras, en Tale. Durante las últimas tres generaciones hubo tres guerras en gran escala, en las que participaron casi todas las comunidades tale pero, significativamente, ninguna de las "tribus" vecinas. Los conflictos pequeños eran más frecuentes entre los clanes tale y entre ellos y los clanes vecinos no tale.

En las guerras generales la alineación de las fuerzas siempre siguió la principal separación que corre por la sociedad entera. Las comunidades siempre pelearon en el mismo bando, ayudándose mutuamente por lazos de relaciones clánicas, de residencia, de comunidad o de ideología. A veces ocurría un conflicto armado entre las diferentes unidades que se apoyaban en las guerras; pero esto no se consideraba una "guerra".

Una guerra general consistía en una serie de escaramuzas locales sin ningún método organizado de ataque o defensa colectivo o dirección militar y sólo duraba dos o tres días. Tan abruptamente como había comenzado, terminaba en cuanto los clanes que habían empezado las hostilidades hacían las paces.

Sin importar la razón, era un pecado instigar una guerra. Una guerra estallaba cuando los miembros de un clan cometían un delito

grave, por ejemplo, un asesinato, contra miembros de otro clan, separado del propio por barreras sociales más poderosas que los lazos que los unían. No era un arma política sino un acto de represalia. Su objetivo era castigar y no conquistar. Una anexión territorial era incompatible con la estructura social, y tampoco se permitía la toma de prisioneros o de botín. Un tabú muy severo prohibía conservar algo de los alimentos o del ganado obtenidos en la guerra. Todo se debía consumir o destruir inmediatamente. Y sin embargo, la guerra se distinguía claramente de la defensa armada. Matar a alguien en la guerra, aunque místicamente peligroso, no era homicidio, como lo sería si esto hubiese ocurrido en una riña particular.

La guerra ocurriría solamente entre comunidades colindantes o si las comunidades que se encontraban entre los grupos enemigos eran aliadas de los atacantes. Implicaba la falta de lazos de relaciones clánicas entre los dos clanes en conflicto, los cuales, por lo tanto, podían relacionarse por medio de matrimonios. La mayor frecuencia de matrimonios se encuentra entre comunidades colindantes; por esta razón, los parientes y otras relaciones estarían entre los enemigos. Era necesario tener mucho cuidado, porque dar muerte o herir a cualquiera de estos parientes era al mismo tiempo un pecado y una violación de los nexos de parentesco. Era imposible tomar prisioneros, ya que generalmente eran parientes del clan que los había capturado –personas para cuyo bienestar y en cuyo nombre los ancianos del clan captor debían hacer sacrificios a sus espíritus ancestrales.

Red de relaciones clánicas y segmentación fundamental de la sociedad tale

La guerra entre los tale nos revela los principios básicos de la organización política nativa. Cualquier intento de análisis tiene que partir de una definición más precisa de las unidades a las que he llamado

"clanes". En su constitución real, varían significativamente, pero su forma básica es la misma.

Una comunidad se llama *tɛŋ*, palabra que se refiere principalmente a la tierra en su aspecto material. Indica también la Tierra en su aspecto místico, como lo veremos más adelante. *Ti tɛŋɔ* puede significar todo el país, del cual Tale constituye una parte, o solamente Tale, o bien, la comunidad, según el contexto. *Teŋ,* en el sentido secular, no es un concepto territorial, pero siempre indica una unidad social localizada, una comunidad o parte de una comunidad.

La estructura de cada unidad residencial es un clan, una parte de un clan o un conjunto de clanes. Los nativos perciben a este clan local como un linaje agnaticio extendido, cuyos miembros todos son *dɔγam* "parientes por consanguinidad". En realidad, el tipo más común es el clan compuesto, que abarca a dos o más linajes máximos,[5] ocupando

---

[5] Por "linaje máximo" se entiende el grupo más extenso de individuos que se atribuyen la descendencia de un antepasado común. Por lo tanto, comprende a todos los descendientes agnáticos, varones y hembras del antecesor más remoto –de ocho a once generaciones anteriores– conocido de los miembros del grupo. Un linaje máximo tiene una estructura jerárquica: consiste en dos o más segmentos mayores, siendo cada uno un linaje de menor alcance que el –inclusivo- linaje máximo, cuyos miembros tienen un antepasado común, un grado menos remoto que el fundador del linaje máximo. Cada segmento mayor comprende "segmentos menores" constituidos según el mismo principio; y así sucesivamente, hasta el "linaje mínimo" que consiste en los hijos de un hombre. Por lo tanto, un clan compuesto no tiene un solo antepasado común. Los nativos hablan de un linaje como la *yir* "casa" o los *biis* "hijos" o la *dug* "habitación" de alguien. No hay un término para lo que yo llamo "clan". El sistema de linaje actúa con absoluta independencia de los números. Un linaje máximo de dos miembros tiene la misma categoría que uno de 2000 en el mismo clan. Yo empleo "linaje" como término general para un linaje de cualquier orden de segmentación y de alcance.

cada uno aproximadamente su propia sección de la comunidad. Los miembros de un mismo linaje máximo tienen que respetar las reglas de exogamia. El corolario de esta regla es el derecho de los miembros varones a heredar a las viudas, cuando esto no implica una violación de las reglas de parentesco.[6] Estas reglas, como normas básicas del sistema clánico, se extienden a los otros linajes máximos relacionados por lazos clánicos, ya sea que pertenezcan al mismo clan o no. Los linajes máximos que conforman un clan compuesto, aunque con relativa autonomía en su relación mutua, están sujetos por obligaciones y tienen privilegios recíprocos, claramente definidos, que se manifiestan en situaciones ceremoniales, en las transacciones económicas y legales y en las instituciones religiosas.

Los que no son sus miembros se refieren a un clan como a "la gente de tal o cual lugar", o sea *tɔŋdɛm*. Por las tumbas de los antepasados se infiere que las comunidades más antiguas llevan por lo menos tres siglos habitadas por los actuales clanes locales. De acuerdo con la teoría nativa, los lazos de consanguinidad, y por ende, la participación en un linaje, nunca se extinguen. Nuevos linajes máximos no pueden surgir por escisión de los existentes.

Como sucede con los linajes máximos que constituyen un clan compuesto, aunque en menor grado, los segmentos mayores de un linaje máximo son relativamente autónomos genealógica, ritual y jurídicamente, aunque unidos estrechamente por lazos de parentesco. La expansión de un linaje máximo en el curso de generaciones, lo que a menudo entraña una dispersión territorial, realza las fuerzas centrífugas que promueven la autonomía relativa de sus segmentos; pero las fuerzas centrípetas de los lazos clánicos, del culto religioso común y, con frecuencia, de la interdependencia política, aseguran su

6 Un padre –o un hijo– no puede casarse con la viuda de un hijo –o de un padre–. La extensión clasificatoria de esta regla varía ligeramente de un linaje máximo a otro, de acuerdo con su estructura.

cohesión. En su extensión temporal, cada linaje representa un equilibrio de estas fuerzas opuestas. En un momento determinado, es un sistema de segmentos mutuamente equilibrados que contienen los derechos y los deberes mediante los cuales se mantiene el equilibrio estructural. Esta tendencia a un equilibrio caracteriza cada fase de la estructura social.

Dado que la filiación es patrilineal y el matrimonio patrilocal, la continuidad del linaje depende de sus miembros varones. Solamente ellos heredan la propiedad, como tierra o ganado, el derecho de sucesión a un cargo, y transmiten el ritual y las obligaciones morales –como las prohibiciones totémicas– distintivas de la unidad.

La pertenencia a un clan tiene otra extensión de importancia política. Los linajes máximos que pertenecen a clanes *distintos*, normalmente contiguos, están relacionados asimétricamente por lazos idénticos a los que unen a los linajes máximos constitutivos del *mismo* clan, y atraviesan esos últimos lazos.[7] Entre este tipo de unidades, así como dentro del clan, la guerra era imposible.

---

[7] Así, por ejemplo, tres clanes contiguos, A, B y C, están relacionados de la siguiente manera: A tiene tres linajes máximos, A1, A2 y A3; B tiene cuatro: B1, B2, B3 y B4; y C tiene dos: C1 y C2. El linaje A1 tiene lazos clánicos con los linajes B1 y C1, pero *no* con los demás linajes de B o C, y tampoco tienen B1 y C1 lazos clánicos con A2 y A3. Los miembros de A1, B1 y C1 no se pueden casar entre ellos; pueden heredar sus viudas y tienen las mismas obligaciones rituales recíprocas que los miembros de un mismo clan. Los miembros de A1 se pueden casar con miembros de los demás linajes B y C, y los miembros de B1 y C1 se pueden casar con los miembros de A2 y A3. De igual manera, A2 tiene lazos clánicos con B4, pero no con los demás linajes B y C, y A3 tiene lazos clánicos con B3. Los linajes máximos así relacionados tienen mutuamente la misma relación que las unidades constituyentes de un solo clan, pero los derechos y las obligaciones asociados con esa relación se aplican menos rígidamente que dentro del clan. El clan C tiene lazos cruzados similares a los del clan D, el clan D a los del clan E, etcétera.

Esta ramificación de la red de nexos clánicos corresponde estrechamente a la distribución local de clanes y llega a su mayor elaboración entre los "auténticos talis". Contando con cerca de 10 000 miembros, poseen alrededor de 25 clanes compuestos, territorialmente contiguos, interrelacionados por una red de lazos clánicos que abarca también a algunos de los clanes de los gɔris. De esta manera, cada linaje máximo tiene su espacio clánico propio y específico, el cual se traslapa pero no coincide con el de cualquier otro linaje máximo del mismo clan. Al mismo tiempo, es una unidad constitutiva de un clan local y una unidad intermedia que articula ese clan y otro; y ningún clan es una unidad cerrada. Así, cualquier sector de esta red manifiesta un equilibrio de lealtad clánica y lazos locales con segmentaciones genealógicas y locales. La lealtad al clan local tiene su contrapeso en la lealtad contraria a una lealtad constitutiva de un clan vecino. La resultante articulación mutua de un clan con otro da a los talis una especie de laxa cohesión. Con frecuencia, hablan de sí mismos como de una unidad que se distingue de los pueblos no tale por sus obligaciones y ceremonias rituales. Sin embargo, no todos los tale comparten estas tradiciones, mientras que algunos que no son tale sí lo hacen; típicamente, los tale se traslapan con algunos agregados clánicos contiguos.

Entretejiéndose con este nexo de los lazos clánicos, encontramos una red igualmente elaborada de lazos de colaboración ritual, en las grandes fiestas, el culto a la tierra y al *bɔγar* externo, como lo veremos más adelante. La colaboración ritual implica beneficios y responsabilidades místicos compartidos y, por lo tanto, una amistad y solidaridad comparables a las que rigen entre miembros del mismo clan. Los dos conjuntos de lazos, aunque no congruentes, se refuerzan entre sí.

En consecuencia, los conflictos entre clanes tale nunca se consideraban como guerras. Muy pronto actuarían intermediarios relacionados con los combatientes por lazos clánicos, lazos de contigüidad

local o de colaboración ritual. Para los tale, la guerra significaría pelear contra sus enemigos tradicionales, el pueblo de los tongo y sus aliados. Sin embargo, dos clanes tale normalmente apoyaban a los tongo, y entre los tale y los tongo existen muy severos lazos rituales, como se verá más adelante.

A diferencia de los tale, sus vecinos, el pueblo de los tongo son llamados *namoos*. Este vocablo refleja la principal segmentación en la sociedad tale. Es universalmente aceptado que el fundador de los tongo, Mosuor, fue un fugitivo de Mampurugu, de cuyo cargo de jefe supremo había sido expulsado violentamente. Mosuor encontró a los ancestros primordiales de cuatro de los clanes talis ocupando el país. El principal de ellos era el primordial Gbizug *tɛndaana* quien, según el mito, huyó a las colinas Tong, aterrorizado por el turbante rojo, la ropa suelta –las insignias de jefe–, los caballos y los fusiles de Mosuor. Mediante un ardid, Mosuor lo tomó prisionero y declaró que había llegado con la intención de asentarse pacíficamente y traer beneficios a la comunidad. Por eso el tɛndaana le asignó un predio a Mosuor y juró eterna amistad a él y sus descendientes.

De acuerdo con sus descendientes lineales actuales, los tɛndaana primordiales "brotaron de la tierra" o "descendieron del cielo". Los namoos se burlan de estos mitos diciendo que son fisiológicamente absurdos, pero reconocen que expresan una pretensión de prioridad de ocupación. El mito de Mosuor y el mito de los tɛndaana primordiales son complementarios y típicos de su cultura. Estos mitos conceptualizan y postulan un comienzo de relaciones políticas y ceremoniales entre los jefes y los tɛndaana, a las que le confieren la santidad de una antigüedad indiscutible.

La prole agnaticia de Mosuor se difundió hasta Yamələg y Sie en Tale y a Biuk en la frontera que separa a los tallensi de los gɔrisi. Formalmente, el clan de mosuorbiis –los hijos de Mosuor– constituye un solo linaje máximo distribuido en estas cuatro unidades territorial y políticamente independientes. La rama tongo es más antigua que las

otras, y la tumba y el templo o *bɔγar* de Mosuor están bajo su custodia. Cada una de estas ramas incluye varios linajes subsidiarios, relacionados por medio de alguna ficción genealógica y unida con los demás clanes por medio de lazos clánicos. De esta manera, los tongo se relacionan con los nexos tale, y las otras tres ramas con clanes que residen en mutua cercanía.

Todos los clanes que declaran ser descendientes de los mamprusi inmigrantes se denominan namoos y comparten las mismas obligaciones rituales distintivas. Otros clanes namoos genealógicamente independientes viven en yuxtaposición con los tale, siendo cada uno una unidad local. Algunos están dentro del espacio político de los tongo, otros se encuentran fuera. Alrededor de Yalələg y Sie residen varios grupos heterogéneos de clanes, tanto namoos como no namoos, en estrecha contigüidad, algunos relacionados por lazos clánicos y otros totalmente independientes en la genealogía. Con frecuencia, los namoos y los no namoos constituyen linajes del mismo clan y sostienen oficios rituales complementarios, divididos por la misma segmentación estructural que separa a los tale y los tongo namoos, pero unidos inseparablemente por lazos constitutivos e intereses comunes no menos fuertes. La mayor parte de estos grupos no namoos declaran ser parientes afines de los tale como habitantes autóctonos del país, aunque son genealógicamente distintos; se basan en la similitud de las obligaciones rituales y las prerrogativas en relación con el culto a la tierra. En el sistema político, tienen un papel análogo al de los talis, pero se diferencian de ellos por la forma y la fecha de sus respectivas fiestas de la cosecha.

Los talis y sus congéneres, quienes reclaman ser los únicos “propietarios autóctonos del país”, y los namoos, supuestamente de otro origen inmigrante, están territorialmente cercanos, genealógicamente mezclados y unidos por lazos rituales ineluctables. Pero también están separados por divisiones profundas de igual importancia para sus respectivas funciones en el sistema político.

Factores limitadores: parentesco, contigüidad local y sistema económico

Los lazos clánicos eran los más significativos y determinaban el apoyo mutuo en la guerra, pero no funcionaban automáticamente. Incluso segmentos de un mismo clan se negaban a veces a ayudar a los miembros de otro segmento si creían que ellos se habían expuesto a una represalia justa y merecida. Los lazos clánicos también interponen barreras genealógicas entre unidades. Para el individuo, los lazos de parentesco cognaticio y afín saltan estas barreras. Se considera muy importante la relación cognaticia, en particular la *soog* "uterina", pero las relaciones políticas, como también la guerra, franquean estos lazos. El sistema de parentesco, aunque limita el aislamiento del linaje y del clan y limita la extensión que alcanza el conflicto entre estas unidades, es marginal al sistema político. Hoy en día, esto se ve con claridad en las intrigas políticas que desgarran al país. Los lazos de parentesco entre los partidarios de las diferentes facciones no reducen la hostilidad política. Sin embargo, a la inversa, la rivalidad política de sus clanes no impide que los individuos continúen con la comunicación y las obligaciones recíprocas que se encuentran en la naturaleza de las relaciones de parentesco.[8]

La contigüidad local también establece lazos y divisiones. El sistema económico, la estructura de linaje y la ideología ritual favorecen la cohesión local como factor de la solidaridad de comunidad. Donde los clanes adyacentes son genealógicamente distintos, suelen tener lazos ceremoniales o de comunidad. El equilibrio entre los lazos y las divisiones produce un estado de tensión que se puede convertir en

---

[8] La red de parentesco tiene un alcance tan amplio, tanto espacialmente como en su genealogía, que un nativo puede viajar hasta veinte millas, atravesando fronteras tribales, de localidad a localidad, aprovechando la hospitalidad y la buena voluntad de sus parientes en cada lugar.

conflicto violento si uno de los grupos viola los derechos de otro. La paz y la no provocación se subrayan como las relaciones ideales entre vecinos. A este respecto, la contigüidad impone limitaciones semejantes a las del clan,[9] pero como consecuencia del funcionamiento de otra clase de sanciones. La amenaza de guerra, o bien, hoy en día, de suspensión de relaciones amistosas, es particularmente efectiva porque pone en peligro los lazos comunitarios o rituales de importancia fundamental para el bien común.

Cuando a los lazos del clan o de interdependencia rituales se agregan los de contigüidad especial, en ciertas situaciones, surgen comunidades más vastas que el clan local. Es cuestión de grado, de equilibrio y de contraste. Las unidades constitutivas de una comunidad semejante están más estrechamente relacionadas entre sí que con otras unidades similares. Una acción coordinada, con un fin determinado, puede dar cabida a acciones independientes, y hasta en conflicto, siguiendo las líneas de división local y genealógica.

Finalmente, el sistema económico es un factor limitador en la organización política. Los tallensi son campesinos que cultivan cereales, principalmente. El rasgo esencial de su agricultura es el cultivo fijo. Trabajan continuamente en las tierras de alrededor de su *saman* "hogar" y complementan esto con una explotación menos intensiva de una *poog* "granja de hortalizas" a cierta distancia de su asentamiento. Su ganado es, aunque indispensable, de menor importancia

---

9 Por eso es una ofensa repugnante e insólita el raptar a la esposa de otro miembro del mismo clan. Pone en peligro los fundamentos mismos de la organización clánica en cuanto factor de solidaridad política y unidad ritual se refiere. Todo el clan se sentiría ofendido y los ancianos acudirían a las medidas más extremas para remediar la situación. La reacción es similar en el caso más frecuente del rapto de la esposa de un miembro de un clan contiguo, lo que se debe al temor a una represalia violenta. En ambos casos es necesaria una reconciliación ritual (véase más adelante, p. 402 donde se trata el mismo problema en otro contexto).

en su economía. Muy pocos tienen suficientes recursos económicos como para poseer un ganado que equivalga en valor a dos o tres cabezas de ganado bovino.

La paz y la introducción de la moneda británica han ocasionado una enorme expansión del comercio local, pero éste sigue siendo una actividad secundaria que complementa la agricultura, lo que también ocurre con las pocas actividades artesanales domésticas de los tallensi. La única división del trabajo es por sexos. La agricultura y la ganadería son predominantemente trabajo de hombres; las mujeres se ocupan de los quehaceres domésticos y están involucradas, en grado considerable, en el pequeño comercio.

La caza y la pesca, aunque se practican continuamente, contribuyen muy poco a la subsistencia. En cambio, los productos silvestres de la sabana ociosa, aportan productos indispensables para su economía doméstica: leña, fruta o *Butyrispermum parkii*, etcétera. Los productos del algarrobo o *Parkia filicoidea* son excepcionalmente valiosos, pero no siempre se adquieren libremente.

Los azares de la agricultura son enormes. La precipitación es precaria. Una inoportuna sequía durante la estación de lluvias[10] puede arruinar la cosecha y crear una grave escasez. Hace una generación, una prolongada sequía causó hambruna; entonces los hombres en su desesperación, tomaban a sus propios hijos o a los de sus vecinos para empeñarlos o venderlos como esclavos a los mamprusi a cambio de comida. Hoy en día, desastres así se llegan a evitar comprando cereales de regiones más afortunadas. Otra amenaza impredecible son las langostas. La alimentación es crónicamente insuficiente; incluso en

---

[10] Al igual que en otras partes de la zona climática sudanesa, los territorios del norte de la Costa de Oro tienen dos estaciones bien definidas: una de lluvias, con una precipitación promedio de cerca de 43 pulgadas, que dura de abril hasta mediados de noviembre, y una estación absolutamente seca, que dura de mediados de noviembre a finales de marzo.

una temporada excelente poca gente obtiene excedentes para ahorrar y enfrentar una emergencia.

La agricultura fija implica un asentamiento permanente y estable y esto influye en lo profundo del sistema político. En los asentamientos más antiguos –núcleos de la sociedad–, el hombre económicamente independiente cultiva tierras heredadas de sus antepasados, cuyas tumbas se encuentran al lado de su granja. La seguridad en la tenencia de la tierra, semejante a los derechos plenos de propiedad, es la regla. En algunos asentamientos, la tierra cultivable, la *kuo* –el derecho a cultivar– es alienable, previo consentimiento de los herederos potenciales.[11] En otros lugares, la venta de tierras es un pecado contra la tierra. Sea como fuere, solamente una extrema necesidad obligará a un hombre a vender su granja. Las *saman* "granjas" representan un patrimonio precioso, consagrado por la labor de las generaciones anteriores y en depósito para futuras generaciones. La venta de esta tierra es poco menos que un sacrilegio. El mismo principio se aplica también, aunque con menor rigor, a las granjas de la sabana.

Un elemento esencial en la adaptación ecológica de los nativos ha sido la expansión permanente hacia los terrenos baldíos que colindan con los asentamientos más antiguos. La presión demográfica y una tecnología poco desarrollada han sido, al parecer, las principales causas de este proceso de colonización local, el cual se ha acelerado y extendido mucho con la llegada de la paz. En la historia de un linaje, constituye un ciclo. Los jóvenes se trasladan a la periferia por un periodo; luego, al morir los ancianos, algunos de los jóvenes regresan

[11] La tierra se puede enajenar solamente a miembros del mismo clan, parientes o miembros de la misma localidad, nunca a extranjeros. Esto es consecuencia de un alto grado de congruencia entre las colectividades locales y las colectividades genealógicas. La economía agrícola de los tale es tratada con mayor detalle en M. Fortes y S. L. Fortes, "Food in the Domestic Economy of the Tallensi", *Africa*, vol. 9, núm. 2, 1936.

para recoger su patrimonio. Las fuerzas centrípetas son el sistema de linaje y el culto a los antepasados. El *daboog* "hogar original" del padre es sagrado; abandonarlo es incurrir en la ira de los espíritus de los antepasados. Nuevos colonos, frecuentemente miembros más jóvenes del mismo linaje, sustituyen a los que volvieron al hogar. Poco a poco, se va formando un núcleo permanente de los descendientes de los que no volvieron al hogar natal y, de esta manera, surge un nuevo asentamiento. Estos asentamientos son genealógicamente más heterogéneos que los antiguos. La dispersión de los *mosuorbies* debió de suceder de esta manera.

Un linaje máximo, por muy disperso que esté geográficamente, nunca deja de considerar el hogar original de su antepasado fundador como su verdadero hogar, el cual está asociado de manera muy particular con los espíritus de sus antepasados. Aunque lejos, sigue anclado a una localidad definida.

Nadie tiene más derecho a la tierra labrantía que el hombre que la posee por derecho de herencia o de compra. Nadie se la puede quitar, prohibirle que la explote cómo y cuándo él lo desee,[12] u ocuparla si él la mantiene sin cultivar. La tierra se puede prestar, pero no rentar. Los jefes y los tεndaanas no poseen ningún derecho superior que les autorice el cobro de renta, impuesto o tributo por la tierra. En realidad, no tienen más tierra que la que hayan adquirido de la misma manera que cualquier otro anciano.

Por lo tanto, económicamente, los tallensi constituyen un campesinado homogéneo, sedentario e igualitario. Cada asentamiento cuenta con un número modesto de hombres con poco más que la riqueza promedio, debido a que tienen muchos hijos que trabajen

---

12 Esto se demostró de manera extraordinaria cuando los montes Tong fueron repoblados en 1935-1936. Después de veinticinco años de ausencia, la gente regresó para tomar posesión de sus tierras ancestrales sin una sola disputa por los linderos o un solo desacuerdo acerca de la propiedad de los predios.

para ellos. Pero, aunque es admirada y envidiada, la riqueza no lleva consigo ningún privilegio social y no se la puede acumular. La riqueza se utiliza parcialmente para aumentar el número de esposas, dentro de la familia extensa, y a la larga, representa una fuga de recursos hasta que finalmente se distribuye como herencia. Por ello, sólo es una ventaja temporal. No hay clases sociales que socaven la solidaridad del linaje, del clan y de la comunidad, lo que es de suma importancia en la organización política.[13]

Autoridad y responsabilidad en el sistema de linaje

Los principios de la estructura social tale se muestran con la mayor claridad en las actividades en gran escala, como las ceremonias fúnebres, los festivales, las expediciones de caza, etcétera. Derechos y deberes, privilegios y obligaciones recaen sobre las unidades corporativas y cualquier miembro autorizado puede actuar en nombre de la unidad. El principio de representación, basado en la identificación mutua de los miembros del linaje, es inherente a la estructura social tale.

La gama de participación determina cuáles unidades saldrán a la luz en una situación dada –el linaje máximo en las actividades del clan, los segmentos constitutivos en asuntos de linaje, los clanes en actividades en que participan muchas comunidades–. La acción concertada se logra mediante una distribución equilibrada y simétrica de

[13] Los jefes y los líderes se han hecho excepcionalmente ricos por las extensiones que ahora están bajo su poder. Siguen siendo los beneficiarios individuales de la nueva dispensa. Hasta el momento, no se han desarrollado diferencias sociales basadas en la diferencia de riqueza, aunque los conflictos creados por la competencia económica están adquiriendo un tono político en algunas partes del país.

funciones entre las unidades en cuestión. En consecuencia, varía la solidaridad de una unidad. Segmentos opuestos irreconciliables por intereses divergentes se unen vigorosamente en asuntos de interés común. Los miembros de cierta unidad comparten un interés en su mutuo bienestar y en salvaguardar sus derechos; tomarían represalias por un daño infligido contra otro miembro.

La identidad corporativa y la solidaridad de las unidades así delimitadas por descendencia agnaticia y localidad son funciones de una constitución diferenciada y apoyada por sanciones definidas. Cada linaje está sometido a la autoridad del de mayor edad, llamado *kpeem*.[14] En un linaje de poco alcance, es decir, con un ancestro común de menos de cuatro generaciones atrás, él es el sumo anciano, por generación; en linajes de mayor alcance, el criterio es la edad, puesto que el sumo anciano por generación no puede ya determinarse. De toda la estructura social, la de mayor edad confiere autoridad.

La autoridad que tiene el kpeem de un linaje varía según su alcance. En el linaje alrededor del cual se ha formado una familia extensa, el jefe tiene total autoridad moral y ritual; tiene derecho a disponer del trabajo, la propiedad y la persona de sus dependientes, de utilizar la fuerza y medidas rituales para hacer valer su autoridad. En un linaje de mayor alcance, el líder tiene solamente autoridad moral y ritual sobre sus miembros, además de sus propios dependientes. Cuanto más profundo sea el linaje y más anciano el kpeem, más prestigio y honor tiene su estatus aunque sólo le confiere una autoridad puramente moral y ritual. Así, si el jefe de un segmento grande invita a sus miembros a cosechar sus tierras, sería una falta de respeto negarse, pero no una violación de las obligaciones sancionadas, y se les

---

[14] Las esposas nunca son asimiladas a los linajes de sus esposos, aunque poco a poco llegan a compartir las lealtades y los intereses de éstos. Se encuentran bajo la autoridad de sus esposos y, *a fortiori*, bajo la autoridad de cualquiera que ejerza autoridad sobre ellos.

debería recompensar generosamente. La jerarquía culmina en el kpeem del linaje máximo.

Cada transacción importante, secular o ceremonial, entre unidades constituidas, pone en operación un grado de autoridad en el linaje máximo. Los derechos legales y económicos del cabeza de familia no se ejercen sin el consentimiento de los jefes de mayor linaje que él. Cada grado de líder del linaje tiene sus derechos correspondientes, por ejemplo, los regalos que legalizan el matrimonio. Un derecho específico, aunque esté rigurosamente definido, es un elemento de la configuración total de derechos.

Los derechos implican responsabilidades. A cada grado de derecho y autoridad le corresponde un grado equivalente de responsabilidad. Los que pueden exigir servicios económicos a sus dependientes son económica y ritualmente responsables de su bienestar y públicamente responsables de sus actos. El líder de un segmento mayor tiene responsabilidades con y por la unidad. Es su deber recaudar las contribuciones ceremoniales del segmento en ocasiones públicas importantes, como en las ceremonias funerarias. No tiene ninguna responsabilidad económica ni jurídica sobre sus miembros ni individual ni colectivamente. El jefe de un linaje máximo tiene todavía más responsabilidades de carácter moral y ritual. Esta jerarquía de derechos equilibrada contra una jerarquía de obligaciones es el fundamento de las relaciones jurídicas tale.

El kpeem es el principal representante del linaje, el foco de las fuerzas que mantienen su unidad e identidad corporativa. Todas las transacciones entre linajes son llevadas a cabo formalmente por medio de sus líderes; pero cualquiera que sea el asunto, se debe consultar con toda la unidad. Cada miembro puede expresar su opinión y el mayor peso se les atribuye a los directamente involucrados, económica y jurídicamente.

En última instancia, la autoridad de un kpeem se basa en un fundamento moral; los lazos de la dependencia mutua y del interés

común son aceptados como axiomáticos en virtud de la ascendencia compartida y conceptualizados con más precisión en el culto a los ancestros. Cada linaje, cualquiera que sea su alcance, profesa culto separadamente al templo de sus antepasados, el *bɔɣar*.[15] Éste es el índice principal de su diferenciación de otras unidades semejantes y el archisímbolo de su identidad corporativa y su autonomía relativa. A la jerarquía de segmentos que constituyen un linaje máximo le corresponde una jerarquía de templos de ancestros. En los sacrificios a un antepasado particular, deben estar representados todos los segmentos que descienden de él. De esta manera, los segmentos de un linaje hacen sacrificio *por separado* a sus respectivos ancestros, pero *juntos* a su ancestro del linaje común.

La religión tale

Un hombre se hace cabeza de su linaje al suceder en la custodia del santuario de los antepasados del linaje. Hace sacrificios en nombre del linaje o de cualquiera de sus miembros o en su propio nombre, sobre todo en las temporadas de siembra, de cosecha o de festival. Los tallensi les tienen miedo a sus antepasados al mismo tiempo y los veneran; tratan de apaciguarlos y obligarlos mediante sacrificios, de manera que prevalezcan la salud, la fertilidad y la prosperidad.

Ésa es la creencia indígena. En términos objetivos, la religión tale es un instrumento potente de control social. Los pueblos que hacen sacrificios en conjunto, sea como parientes o mediante lazos de colaboración ritual, deben mantener relaciones amistosas para no ofender a los antepasados. Por ello, la muerte o la extinción de su

[15] Un *bɔɣar* es una categoría particular de *bayər*. A cualquier objeto o animal que tenga significado ritual se le puede llamar *bayər*. Un *bɔɣar* es el *bayər* sede de todos los ancestros de un linaje hasta su fundador.

descendencia son las represalias místicas que caen sobre un hombre que asesina a un pariente o a un miembro de su clan. También por esta razón, la discordia entre personas así unidas debe ceder a la reconciliación.

El custodio de cualquier templo debe ser tratado con respeto por los que dependen de sus oficios sacerdotales, pues si no, él puede rechazar sus sacrificios. Esta sanción es la más eficaz de la autoridad moral de un jefe de linaje. El culto a los antepasados, la suprema sanción de los lazos de parentesco, es una importante fuerza estabilizadora que contrarresta las tendencias centrífugas inherentes al sistema de linajes. Por muy dispersos que estén los miembros de un linaje, nunca van a escapar de la jurisdicción mística de su antepasado fundador. Los descendientes cognaticios también caen bajo esta jurisdicción como individuos.

El marco ideológico del sistema de linaje es el culto a los antepasados; el de la localidad es el culto a la tierra, *tɛŋ*. No es fácil formular en pocas palabras la connotación de la palabra *tɛŋ*, en su aspecto místico. Los nativos distinguen entre *kuo*, la tierra labrantía, *tam*, la tierra como material, y *tɛŋ*, la comunidad, la localidad, la tierra o el suelo en su aspecto místico, según el contexto. A diferencia de los antepasados, que difirieron de un grupo genealógico a otro y cuya influencia se limita a sus propios descendientes, la tierra es una sola y universal; en teoría todos los pueblos están sujetos al místico poder de un solo y único tɛŋ. Y, no obstante, la tierra es también múltiple. Los sacrificios deben hacerse en determinados lugares sagrados, los *tɔŋgban*, y la palabra *tɛŋ*, en plural *tɛs*, se aplica a estos lugares, indicando el espacio sagrado y sus recintos. Los *tɔŋgbana* y, por implicación, las tɛs, en ese sentido restringido, tienen nombres y, como los grupos genealógicos, también tabúes que las distinguen.

Entre el lugar sagrado tɛŋ universal y el tɛŋ particular encontramos a tɛŋ, la localidad, que abarca determinado número de lugares sagrados, pero concebidos como los recintos más vastos de uno, el

principal kpeem entre ellos, y bajo la jurisdicción sacerdotal de un solo tɛndaana. Este tɔŋgban principal es el centro ritual de la localidad, el templo de tɛŋ, la tierra universal donde se llevan a cabo sacrificios importantes –en particular, durante la temporada de los grandes festivales–, y se hacen expiaciones por sacrilegios cometidos. Como los tɛndaana vecinos suelen estar relacionados por lazos de pertenencia al clan o de colaboración ritual, así los tɔŋgbana y tes son considerados como *mabiis* "parientes" en rito y doctrina. Según la estructura social, todas las tes de Tale y algunas de las comunidades vecinas no tale se consideran "parientes", metáfora que reconcilia la diversidad de los lugares sagrados con la unidad y universalidad de la tierra.

El sacrilegio más grande contra la tierra es el derramamiento de sangre humana en una pelea. Ambas partes deben hacer sacrificios expiatorios o perecerán junto con sus descendientes. Apenas menos sacrílego es el quedarse con cualquier cosa encontrada en la tierra, *tɛŋənpiima*, especialmente animales extraviados, objetos de metal o vagabundos. Cuando se celebra un sacrificio a la tierra, no se puede llevar ropa.

La tierra es impersonal pero está *bonvor* "viva" –es decir, un agente que controla la vida de los seres humanos–. Se la estima con gran temor reverencial, porque como todas las fuentes místicas de prosperidad, fertilidad y salud, es incalculable, así como capaz de una represalia severa por pecado o sacrilegio, a sabiendas o no. Como el linaje y la localidad están inextricablemente interrelacionados con respecto a la estructura social, así también tɛŋ y los antepasados, llamados *yaanam*, están indisolublemente asociados en la religión tale. Los conceptos marcan dos polos del sistema, los antepasados preocupados por el bien de sus descendientes y la tierra por el bien en general. Todo linaje profesa culto a sus antepasados, pero todos los oficios religiosos relacionados con la tierra están limitados a un linaje máximo particular.

Los cargos de jefe y de tɛndaana

La cabeza de cualquier linaje que no sea mínimo está en la cúspide de una jerarquía de líderes menores. El jefe de un linaje máximo es el único que no está subordinado a uno superior a él, ni está en contrapeso por el líder de otro segmento de igual orden. Su estatus en la unidad es único, ejemplificando su exclusividad genealógica y corporativa en comparación con todas las demás unidades similares. Es punto de apoyo de sus relaciones con otras unidades. La mayoría de los líderes de linajes máximos desempeñan cargos especiales sancionados por el sistema religioso y definidos por mitos de origen o de ascendencia. Por su intermedio, se alcanza toda una gama de relaciones políticas que trasciendan los límites del grupo agnaticio.

En el pensamiento nativo, estos cargos abarcan dos instituciones mayores: *na'am*, el de jefe, y tɛndaan, el de custodio de la tierra. *Na'am* es la prerrogativa de un grupo de clanes y linajes, predominantemente los namoos; tɛndaan es la de los tale y sus congéneres, de acuerdo con la principal bifurcación de la estructura social. En realidad, estas dos categorías se traslapan. Varios clanes poseen ambos tipos de cargos, ocupados por diferentes linajes máximos, y algunos cargos –como los ocupados por los talis de las colinas– tienen atributos de ambos. Aun siendo homólogos en muchos aspectos, los na'am y los tɛndaan son funciones polares indisolublemente articuladas, aunque opuestas. Éste es el factor central en la organización política tale. Encontramos la misma configuración con muchas variaciones locales por todo el país de Tale y las zonas vecinas. La elaboración más precisa se encuentra en el distrito Tongo. El maestro de Tongo, el *tɔŋraana*, es el jefe más eminente, llamado *na'ab*, de Tale. Hoy afirma ser el gobernante de todos los tallensi, pero ésta es una distorsión, en términos de los privilegios modernos del cargo de jefe, de un estatus que, en el sistema nativo, es solamente el de *primus inter pares*. La preeminencia de su rango se muestra en la deferencia que le otorgan todos los otros

jefes de linaje en Tale, así como en los tabúes especiales que sólo él tiene que observar. Y sin embargo, no posee ninguna autoridad administrativa sobre otras comunidades fuera de Tongo, ni siquiera sobre las ramas menores –pero residencial y políticamente autónomas– de Mosuorbiis. El na'am de Tongo se puede tomar como paradigma, ya que difiere sólo en grado de los cargos menores de jefe.

"El cargo de jefe nos pertenece a todos", "*Na'am la a ti waabi bon*" es una máxima frecuentemente citada. El cargo pertenece al linaje máximo, al clan, a la comunidad; un jefe particular es solamente un beneficiario temporal. Esta concepción, que expresa la identificación del grupo entero con el na'am, su lealtad y su orgullo, es la base de la autoridad moral y política de un jefe. El jefe no puede ser depuesto y no se separarán segmentos disidentes, por muy criticable que sea uno en particular. Saben que les tocará su turno de ocupar el cargo de jefe, porque cada miembro del linaje máximo que tiene la prerrogativa de un cargo particular de jefe es elegible para el cargo mayor. Dentro de un segmento, el rango es temporal. Inversamente, sólo los descendientes agnaticios del fundador de un na'am lo pueden ocupar, ya que sólo ellos pueden invocar la benevolencia de los espíritus del ancestro principal.[16]

Dicen los tallensi que el na'am se compra, *da*. Teóricamente, cualquier varón, joven o viejo, puede competir por él, pero en realidad se considera que los jóvenes son candidatos inadecuados. En efecto, sólo los ancianos que gobernaban los servicios de muchos dependientes podían, antes, reunir el "precio"[17] para competir; en parte, con

---

[16] Así, teóricamente, cualquier descendiente agnaticio de Mosuor es elegible para cualquiera de los cargos de jefe ocupados por los mosourbiis, y los miembros de los linajes accesorios no lo son. En realidad, la independencia política de cada ramo es afirmada por las restricciones a la competencia por el cargo de jefe entre sus propios miembros. Según el mismo principio, miembros de dos o más clanes pueden ocupar algunos cargos menores al de jefe.

[17] Los cargos menores al de jefe "cuestan" ocho o nueve cabezas de ganado; los cargos importantes, hasta setenta cabezas de ganado, más grandes cantidades

sus propios recursos, pero en su mayoría pidiendo prestado a los miembros de su clan y de su grupo de parentesco. La competencia por el cargo de jefe era una contienda entre segmentos, no entre individuos. Cuanto mayores fueran el prestigio y la posición de un hombre, más vasta sería la gama de segmentos dispuestos a apoyarlo con préstamos y con su presencia el día de la elección. El nivel general de igualdad económica hacía que la compra del na'am fuese una elección indirecta.

Con el na'am, *Tale* entra en la órbita política de los mamprusi. El prototipo y el origen de todos los na'am es el jefe de Mampurugu. Para adquirir validez, los atributos místicos que constituyen su esencia deben ser investidos ritualmente en el ocupante del cargo –por él mismo o por alguien que de él haya recibido su na'am–. El na'am es también una herencia ancestral y por eso es muy apropiado que lo conserve alguien del mismo grupo que él, es decir, los namoos. En consecuencia, el elector del oficio de jefe de la mayoría de los tale y de muchos de los gore es uno de sus subjefes, el kuna'aba. Como único entre los jefes tale, el tɔŋraana elige a los jefes subordinados, siguiendo el mismo principio. De allí, resulta una jerarquía de los cargos de jefe como réplicas en miniatura del primerísimo na'am, en su estructura y porque comparten su virtud mística.

Sin embargo, la analogía con un sistema feudal sería engañosa.[18] Los jefes elegidos por un único elector –y por los miembros de sus

---

de conchas –sin hablar de la cantidad de regalos que se tiene que dar a los ancianos del elector para asegurar su buena voluntad.

[18] La administración siempre ha considerado a Tale como parte del "estado Mamprusi", bajo el gobierno del jefe de Mampurugu, mediante su subjefe y delegado, el kuna'aba, considerado con plena jurisdicción sobre la "división Kurugu". En 1932, el kuna'aba y sus consejeros fueron convertidos en Native Authority and Court, como único tribunal oficial de la división con plena autoridad judicial y administrativa. En el sistema político nativo, la esfera de autoridad electoral del kuna'ab, no corresponde a la unidad política o "tribal".

clanes, por extensión– se llaman a sí mismos *mabiis* "parientes". En Tale, se apoyaban mutuamente en tiempos de guerra, a veces en detrimento de lazos de auténtico parentesco o de colaboración ritual.[19] También protegían a los miembros de otros clanes contra los ataques ilegítimos de su propia gente. De la misma manera, los jefes tale mencionan al *kuna'aba* como su *ba* "padre", indicando con ello que le deben lealtad, respeto y deferencia ceremonial. No comenzarían una guerra contra su asentamiento, ni él contra uno de los de ellos. Intentarían proteger a los miembros de su clan contra toda molestia cuando estuvieran de viaje por Tale, así como él a los miembros de sus clanes cuando estuvieron viajando por Mampurugu. Pero el kuna'aba no ejerce ninguna autoridad económica, jurídica, administrativa o militar sancionada por el sistema político nativo sobre ningún jefe tale. La investidura ceremonial de los jefes tale por el kuna'aba es el elemento definitivo que les confiere su rango de jefe –aun si han sido elegidos por un oficial administrativo–. Sin embargo, la autoridad judicial y administrativa actual del kuna'aba estriba exclusivamente en la sanción del uso de la fuerza representada por la administración. El hecho de que antes a menudo se le trataba despectivamente y los clanes tale, no relacionados con él por el cargo de jefe, saqueaban su asentamiento es significativo.

Un elector, correlativamente, no tiene ninguna responsabilidad directa, ritual, política o militar para con un clan a cuyo jefe nombra. Moral y ritualmente está obligado a seleccionar, en consultas con los ancianos, al mejor candidato posible para el cargo de jefe, tomando menos en cuenta su posición económica que su reputación y su abolengo. Debe asegurarse que el cargo se turne entre los segmentos y que ninguno de ellos lo monopolice, subrayando así el interés común de

[19] Por ejemplo, el pueblo de Sii, talis por nexos de clan y observancia ritual, tenía un cargo de jefe de kuna'aba junto con los miembros del mismo clan, el pueblo de Yindu'uri, y solía apoyar a Tongo en la guerra contra los demás tale, sus paisanos.

todo el grupo en el na'am.[20] Una selección inmoral provocaría la ira de los antepasados. Solamente hasta este grado es responsable un elector del bienestar de la comunidad a cuyo jefe designa. Es el depositario del na'am, de manera que cuando muere un jefe designado por él, las insignias de éste tienen que ser ritualmente devueltas al elector y permanecer con él hasta la elección de su sucesor. Así se completa el ciclo.

Funciones complementarias de los jefes y los tɛndaana

Todo jefe tale dice "*man so ntɛŋ; ndame*", "Soy dueño de mi tierra; yo la compré". En cierto modo, los derechos y autoridad involucrados en esta expresión son precisos. Él es el dueño del producto de todos los algarrobos –*Parkia filicoidea*– que crecen en los recintos del asentamiento de su clan, así como de ciertos tramos del río y de cotos de caza en la sabana, cuya explotación está prohibida hasta que haya terminado la pesca o la caza comunal que tiene derecho el jefe. Los peces grandes y ciertas partes de los animales cazados o encontrados muertos en su coto tienen que entregarse al jefe. Estos derechos son apuntalados por sanciones rituales estrictas. Los *da'abr* "vagabundos", los perros y el ganado extraviados, así como los artículos de cobre y latón tirados por ahí tienen que entregarse al jefe. Aún hoy estas prerrogativas tienen alguna importancia económica, aunque ya reducida.[21] Los productos

[20] Debido a la avanzada edad a la cual se suele nombrar a los jefes, el promedio de duración en el cargo era de unos diez años solamente. Esto conducía a una circulación bastante rápida de la jefatura entre los segmentos de un clan.

[21] Desde luego, ya fue abolido el derecho a quedarse con los vagabundos. No se han sancionado algunos privilegios menores de los jefes, proporcionales a su importancia política, ya que también están siendo suprimidos. En varios casos, la jefatura quedó enteramente reducida en estos derechos hasta que la pacificación del país hizo que se establecieran asentamientos permanentes en

de los algarrobos, del río y de la sabana representan un lujo que está fuera del alcance de la de la gente común. Antes, los vagabundos eran vendidos y los perros y el ganado errante eran sacrificados a los espíritus ancestrales. Se dice que a veces los privilegios modernos que van con el cargo de jefe sustituyen estos derechos tradicionales.

Pero a los ojos de los nativos, el significado crucial estriba en los derechos y obligaciones correlativos que implican. Para cualquiera, salvo para un jefe, vender como esclavo a un vagabundo extranjero era un delito grave, expuesto a castigos místicos. Las expediciones de pesca y caza implican peligro, y solamente un jefe puede incendiar los matorrales. La responsabilidad por un accidente grave recae en él. Tiene la obligación de celebrar la magia precautoria antes de empezar una expedición y hacer sacrificios de aplacamiento para devolver al río y a la sabana la seguridad después de un accidente.[22]

Estos derechos y responsabilidades son indicios de una configuración compleja de derechos y obligaciones mediante la cual la jefatura cumple lo que los nativos consideran como el fin supremo –*maal tɛŋ* "para que la comunidad prospere"–. Na'am es un médium a través del cual las fuerzas místicas conceptualizadas en la religión tale son movilizadas para asegurar el bienestar y la fertilidad de seres humanos, animales y cultivos –el bien común, en tanto que está determinado por fuerzas naturales más allá de todo control pragmático–. La muerte de un jefe trae hambre a la comunidad. Sus bendiciones son tan potentes para el bien como peligrosa es su maldición. Su cargo es

---

los bordos de los que antes eran sólo cotos de caza. Así, los jefes de los biung y los gbiog solían vivir entre sus parientes como miembros de comunidades que habitaban en la zona de autoridad de otros jefes de clanes, si bien tenían derechos sobre sus respectivos tramos de ríos, matorrales y otros.

22 Otros aspectos de las expediciones de pesca comunal son analizados en mi ensayo de "Communal Fishing and Fishing Magic in the Northern Territories of the Gold Coast", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* enero, vol. 67, 1937.

sagrado y le impone observancias y tabúes –muy rigurosos, en el caso de los tenraama– que simbolizan sus poderes místicos y sus responsabilidades. Es el guardián de la comunidad, responsable de la organización de las contribuciones mayores a los sacrificios que se hacen para conservar la benevolencia de los antepasados y para celebrar las ceremonias anuales de los grandes festivales. Es el custodio de los objetos sagrados que simbolizan la continuidad y perpetuidad del na'am. Cuando amenaza una calamidad natural, los ancianos recurren a él para que interceda ante los ancestros. Lo más importante es su capacidad de regular la lluvia.

Estas capacidades, derivadas de los principales antepasados, son conferidas a un jefe como el más alto representante de su linaje mayor. No puede ejercerlos arbitrariamente, para sus propios fines, sino sólo en cónclave con los ancianos representantes del clan o de la comunidad, para el bien común. Pero también está obligado a ejercerlos; son obligatorios porque, como depositario de los ancestros, él se beneficia de los derechos del na'am legados por ellos, lo cual realmente corresponde al máximo linaje. Por consiguiente, una proporción de los bienes económicos que él obtiene por medio de ellos debe ser distribuida entre los jefes de los segmentos.

Esta configuración de derechos, responsabilidades y poderes místicos une a un jefe y a su comunidad en recíproca dependencia. Las fronteras políticas son una innovación que frecuentemente causa enconadas disputas entre jefes y líderes. Un jefe, en el sistema nativo, es el pivote de una comunidad que consiste en una serie de zonas, de amplitud creciente e integración decreciente. En el centro está su propio linaje máximo y su clan. Uno o dos clanes vecinos pueden estar íntimamente asociados con él, formando parte de esta comunidad central en todo, menos en el sentido genealógico. Su zona de residencia es aproximadamente en la que el jefe tiene todos los algarrobos. Más allá se extiende una zona de clanes sin relación entre sí, que reconocen el valor místico del jefe para el bien común y su derecho correlativo a apoderarse

de los vagabundos, pero, por lo demás, independientes de su clan y a veces hasta hostiles en la guerra. Dividido por separaciones locales, genealógicas e ideológicas capaces de precipitar un conflicto abierto por intereses divergentes, semejante grupo de clanes surge como una comunidad en ocasiones de colaboración ritual para el bien común, en especial durante los grandes festivales o si amenaza una calamidad natural. Esto representa un equilibrio, generalmente entre unidades namoo y no namoo, cuyo pivote es el lazo entre el jefe y el tɛndaana.

Sin la bendición de la tierra, los poderes místicos del jefe son nulos. Así, la fase final de su investidura es su recepción ceremonial por los tɛndaanas de la comunidad en turno, quienes lo presentan a los *tɔŋgbana* "santuarios" de la tierra, con súplicas de bendiciones en su mandato. De allí en adelante él debe enviarles animales para ofrecer en sacrificio a la tierra. Él no tiene poderes para asegurar el bienestar de la comunidad sin su colaboración ritual. No puede cazar o pescar en su coto o su río sin la bendición de un tɛndaana. Finalmente, cuando muere un jefe, un tɛndaana lo entierra en un lugar secreto. Una comunidad, ya sea un solo clan o un grupo de clanes, está políticamente definida por las funciones complementarias del jefe y del tɛndaana.

La relación entre el jefe y el tɛndaana es de oposición polar y de mutua restricción limitada por el mantenimiento de su responsabilidad conjunta por el bien común, validada por mitos como el de Mosuor y simbolizada en los tabúes y prerrogativas de cada uno de los tɛndaanas, que son contrarios a los de los jefes. En toda la sociedad tale, las relaciones estructurales están conceptualizadas y son sancionadas por la ideología ritual.

Un tɛndaana –custodio de la tierra– es ante todo un funcionario religioso. Su cargo es homólogo al de la jefatura, pero orientado hacia la tierra. "Hace prosperar la comunidad", asegurándole los beneficios de la tierra. Su relación ritual con la tierra le impone ciertos tabúes –por ejemplo, nunca puede llevar ropa, sólo pieles– y le concede la responsabilidad de tratar directamente con ella. Por lo tanto, toda

propiedad perdida, que no sea prerrogativa de un jefe, debe ser entregada a un tɛndaana. Para que la tierra no se ofenda, un tɛndaana debe excavar una nueva tumba y voltear el primer terrón para hacer una granja o construir una heredad en tierra virgen. Algunas porciones de los animales sacrificados en estas ocasiones le pertenecen. Los tɛndaanas no pueden vender hombres; pero si un jefe vendió a un vagabundo, entrega una vaca al tɛndaana de la zona en que el hombre fue encontrado como ofrenda a la tierra. Dado que la tierra aborrece el derramamiento de sangre, los tɛndaana tienen poder ritual para detener las peleas o mediar en las disputas. Celebran los sacrificios ofrecidos a la tierra para expiar todo asesinato. Su maldición y bendición es más poderosa que la de un jefe, ya que la tierra es universal y puede castigar o bendecir a un hombre en cualquier lugar.

Los tɛndaana, por lo tanto, tienen gran autoridad moral y ritual, pero no pueden "hacer prosperar la comunidad" sin la colaboración de los jefes, ya que no tienen poder místico sobre la lluvia. Así, en el área de Tongo, si amenaza una inundación o sequía, los tɔŋdaanas representativos de los tale acuden al tɔŋraana para exhortarlo a que lo impida. Aunque animosidades y separaciones estructurales antiguas dividen sus clanes, están obligados a colaborar ritualmente para el bien común.

Los tɛndaanas y la comunidad en general

El cargo de tɛndaana es exclusivo de un linaje máximo. Cualquier miembro varón de un linaje puede suplir al tɛndaana, y todos sus miembros tienen que acatar ciertos tabúes. El derecho de sucesión del tɛndaana se escoge por ancianidad o por adivinación entre los líderes de segmentos.[23] Los visten ritualmente otros tɛndaanas de linajes

[23] Los tale de los altos tienen un procedimiento algo diferente, que es un acuerdo entre este método de selección y la manera en la cual son elegidos los jefes.

unidos a ellos por lazos de clan o de colaboración ritual. Éste es uno de los muchos lazos rituales que unen a los tɛndaanas vecinos.

Los clanes compuestos tienen varios tɛndaanas, uno de los cuales es el de mayor estatus que los demás, pero en asuntos rituales que conciernen al clan entero, todos participan y los papeles principales se distribuyen por igual entre ellos. Los tɛndaanas de clanes vecinos, ya sea que estén unidos o no por lazos de clan, habitualmente tienen lazos rituales y cualquiera de ellos puede representar a todos en las relaciones rituales con un jefe o con otro grupo de clanes. En los grandes festivales, las principales funciones están distribuidas entre los tɛndaanas que representan a estos grupos de clanes, con lo cual se alcanza un equilibrio de mutua dependencia, sanción extremadamente poderosa de solidaridad que contrarresta los conflictos debidos a lealtades divergentes.

Cada tɛndaana tiene su propio tɛŋ, área dentro de la cual hace sacrificios a los santuarios de la tierra y ejerce sus demás prerrogativas rituales. Reparte cualquier predio desocupado para granjas o construcciones a cambio de los regalos, cuyo significado es ritual y no económico. La gente de otros clanes puede habitar ahí, reconociendo sus derechos rituales, pero no pagándole renta o tributo.

El tɛŋ del tɛndaana está aproximadamente demarcado por ciertos puntos naturales, pero no tiene límites precisos, ya que sólo es una subdivisión de la tierra unitaria y única. Puesto que los tɛndaanas vecinos suelen tener lazos de clan o rituales, consideran sus respectivos derechos y responsabilidades como devoluciones específicas de lo que realmente son derechos comunes y responsabilidades compartidas, en última instancia, por todos los tɛndaanas. Por lo regular, los tɛndaanas vecinos tienen en común uno o más santuarios a la tierra.

El culto a la tierra, por lo tanto, es al mismo tiempo un factor en la diferenciación de unidades estructurales, el cual acentúa su relativa autonomía en la relación de uno con otro, así como sus intereses divergentes, y un factor en la integración de la comunidad. En la

comunidad más extendida, equilibra las jefaturas, pero en la comunidad más estrecha de un clan local o de grupos interconectados de clanes, como los tale, que no tienen jefatura, queda equilibrado por el culto del "externo (*yɛŋha*) *bɔγar*". Entre los tale de los altos, éste es un culto esotérico en el cual se inicia a los jóvenes, así como un culto a la fertilidad el que atrae peregrinos de lugares más allá de las fronteras del país de Tale. Sus devotos visitan estos lugares con toda seguridad, lo que ha sido un canal del intercambio tanto económico como cultural. Así como un *bɔγar* es el corazón del Festival de la Cosecha de su congregación, la cual consiste en un grupo de linajes máximos generalmente de diferentes clanes, en el que cada uno tiene la prerrogativa de un cargo ritual relacionado con el culto. Estos agrupamientos segmentan a otros en términos de colaboración ritual en el culto a la tierra. Un *bɔγar* es la sede de los antepasados de la congregación, el polo opuesto de la tierra en el esquema religioso. Así las sanciones rituales y las lealtades entrelazadas hacen contrapeso para mantener el equilibrio social. Entre los tale de los altos, el *bɔγar* tiene el mismo valor místico y la misma función que el na'am en la comunidad general, y a sus principales funcionarios los llaman "jefes" entre ellos mismos, aunque son tɛndaanas en relación con el jefe de los tongo.

El mecanismo más conspicuo por medio del cual se mantienen la interdependencia ritual y la responsabilidad compartida del bien común de los jefes y los tɛndaanas es el ciclo de los grandes festivales.[24] Su centro es el área Tongo, pero abarca todos los asentamientos tale, así como varias localidades con población no tale, cada una de las cuales participa en el ciclo de festivales en su propia secuencia. Estos festivales son periodos de una tregua ritualmente sancionada, cuando se tienen que dejar de lado todos los conflictos y disputas en aras de la cooperación ceremonial. En cada fase del festival, cada

[24] Véase mi ensayo "Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast", *American Anthropologist*, vol. 38, núm. 4, 1936.

unidad corporativa tiene su propio papel ceremonial, del que es investido su líder, lo que es indispensable para el resultado propicio del conjunto de ceremonias; y en cada uno, el acto crucial es el encuentro de jefe y tɛndaanas, o sus delegados, para celebrar juntos el ritual de bendición de la comunidad. El jefe en quien recaen los principales deberes ceremoniales es el tɔŋraana, pero los ritos y celebraciones muestran que él representa a todos los jefes cuya herencia común es na'am, derivada del jefe de Mampurugu, y cuyos derechos y responsabilidades están entrelazados por medio de esta fuente. Asimismo, los principales tɛndaanas representan a todos los tɛndaanas.

En este ciclo de festivales, por lo tanto, surge la comunidad tale más extensa, pero tan laxamente articulada que, para los miembros de cualquier clan en particular, sólo forma un remoto marco de referencia social. No es una entidad política fija, sino una síntesis funcional. Hace resaltar la lealtad y fraternidad ideológica común de todos los jefes, el parentesco de todos los tɛndaanas –demostrado en su culto común a la tierra– y las funciones complementarias de estos cargos. Significa el dominio, durante un periodo, de las fuerzas de integración omnipresentes en la estructura social –en parentesco, en el conjunto de clanes y en lazos de vecindad, jefatura y tɛndaana–, pero generalmente sumergidas bajo los intereses regionales que brotan de estas mismas instituciones y dividen la sociedad tale en una multitud de unidades corporativas independientes. Los festivales son acontecimientos anuales con reputación de ser de una antigüedad inmemorial. Ésta es prueba de la relativa estabilidad de la sociedad tale durante un largo periodo y del bien mantenido equilibrio a la larga, entre las fuerzas de integración y las de diferenciación.

El origen de esta síntesis es la ideología ritual tale. Principalmente, es la noción del bien común en cuanto al bienestar humano y a la prosperidad en relación con sus aspectos más vitales y universales, reemplazando a todos los intereses seccionales arraigados en la estructura social. El determinismo místico postulado por ella eleva el

bien común por encima de todos los aspectos mundanos e impone la obligación de colaborar con él a sanciones inmutables y eternas, cuya evasión sería inconcebible. Se yergue como el más vasto cuerpo de la costumbre establecida, el "imperio de la ley" –como lo entienden los tallensi– que regula su vida social.

Autoridad secular de los jefes y de los tɛndaanas

Los poderes y la autoridad seculares de los jefes y de los tɛndaanas han sido radicalmente modificados con la llegada de la administración británica. Los jefes son hoy agentes de la administración, ejerciendo la autoridad judicial y ejecutiva en su nombre, con su respaldo. Según este sistema, los tɛndaanas no tienen ningún estatus político. Los clanes que carecen de jefe son gobernados por líderes que se llaman a sí mismos "jefes" y que ejercen los poderes modernos de un jefe. Forman parte del aparato administrativo, el cual ha crecido en respuesta a las necesidades modernas –el aprovisionamiento de mano de obra y de los materiales necesarios para las obras públicas, como la construcción de carreteras, que antes no existían– y sobre todo, el mantenimiento de la paz y la aplicación de la ley.

La característica significativa del nuevo orden estriba en el monopolio que posee la administración de la sanción de una fuerza abrumadora. Los jefes y los líderes, en la actualidad, recaudan impuestos o tributo; también exigen trabajo a su pueblo, lo que los ha hecho fabulosamente ricos en comparación con sus antecesores. Subrayan celosamente su independencia territorial y política en vez de –como en el sistema indígena– la base común de sus derechos y responsabilidades. Como agentes de la administración, le dan la mayor prioridad a los intereses de ésta. Para desempeñar sus obligaciones y sacar provecho de su actual estatus administrativo, dependen de la ayuda

de sus familiares agnaticios cercanos y de una clase nueva de funcionarios subordinados, nombrados por ellos mismos, debido a que las nuevas sanciones derivadas del gobierno no podrían operar por medio de la jerarquía de ancianos de linaje, porque ésta no posee poder sobre los otros miembros del mismo linaje.

El pueblo acepta los poderes nuevos y exacciones de los jefes y de los líderes con una mezcla de resentimiento y resignación. Esto no afecta su evaluación de las instituciones políticas tradicionales, porque el nuevo sistema y la organización política indígena permanecen separados, en términos generales, a pesar de que se cristalizan parcialmente en los mismos personajes. Las sanciones inherentes a la estructura social nativa no funcionan en el marco de la nueva organización administrativa. No existen elementos que les prohíban a los jefes y líderes cometer actos que serían caracterizados como extorsiones ilícitas de acuerdo con los valores indígenas, bajo unas sanciones que hoy aceptan incondicionalmente como miembros de la estructura social nativa. Cierta fricción es inevitable cuando los jefes y los líderes intentan reafirmar sus derechos administrativos en situaciones definidas por otros, según ideas indígenas; surgen facciones que ambicionan la riqueza y el poder que acompañan ciertos cargos bajo la administración, reclamando el reconocimiento oficial sobre la base de su estatus en el sistema indígena.

Al mismo tiempo, están operando tendencias que llevan a la fusión de los dos sistemas. En este contexto, son de particular importancia los tribunales de los jefes y los líderes. Aunque no reconocidos como parte del aparato judicial oficial, los funcionarios administrativos alentaron su creación.[25] Rápidamente, se están volviendo parte

[25] El único tribunal indígena reconocido en Tale, en 1934 era el del jefe de Kurugu (*kuna'aba*). Su jurisdicción se limitaba a delitos civiles, con excepción de los actos relacionados con tierras, herencias o daños o deudas de más de cinco libras esterlinas. Los delitos caen dentro de la jurisdicción de los

integral de la estructura política indígena, aunque su autoridad proviene del poder de la administración para mantener la paz que ellos han establecido, y deben su vigor a la abolición de los métodos tradicionales de indemnización en casos de daño. Los jefes y los líderes ancianos son los funcionarios judiciales, a veces auxiliados extraoficialmente por algunos de los ancianos de la comunidad, por razones de etiqueta y de tradición. Su jurisdicción se limita a casos de delito civil; aunque hasta hace poco imponían multas en casos especiales, carecían de sanciones penales para hacer valer sus veredictos. En consecuencia, los mejores de ellos hicieron lo posible para arbitrar con justicia y obtener así el consentimiento de las dos partes. En general, el jefe juzga los casos en que los acusados son miembros de su propia comunidad. Hasta hace poco, los pagos por audiencia constituían una importante fuente de ingresos.

Estos poderes judiciales han aumentado enormemente el prestigio y la autoridad de los jefes, en particular dentro de sus propios clanes. Sus sentencias influyen sobre el desarrollo de la ley y de la costumbre tale. Y sin embargo, su autoridad administrativa sigue siendo limitada por las divisiones de la estructura social indígena. Así, por ejemplo, los tɔŋraanas, aunque reconocidos por la administración como jefes de los tale, no poseen ningún control administrativo eficaz sobre ellos. El límite de su autoridad real es la comunidad firmemente integrada que abarca su propio clan y dos clanes colindantes, los que por lazos locales, rituales y de parentesco siempre han estado ligados a los tongo.

En el sistema indígena, la autoridad secular de un jefe o un tɛndaana proviene, por un lado, de su estatus ritual y, por el otro, de

tribunales británicos, presididos por el comisionado de distrito. En realidad, casi todos los casos del tribunal del jefe de Kurugu llegan en apelación de los tribunales extraoficiales de los jefes; y se ha autorizado la apelación de este tribunal al del jefe de Mamprusi, al cual iban a parar en primera instancia todos los casos relacionados con tierras.

su posición superior en la jerarquía de ancianos del linaje. Los jefes y los tɛndaanas, particularmente los que son considerados de rango superior, siempre reciben un trato preferencial. Su prestigio ritual y su estatus en la jerarquía del linaje siempre les ha permitido asegurar la ayuda individual o comunal de todo el clan a cambio de la recompensa acostumbrada. No tenían ningún derecho a cobrar impuesto, tributo o servicios. Tenían y aún tienen la obligación moral de ser hospitalarios y generosos, especialmente con los miembros de su propio clan, pero nunca han estado económicamente obligados con ellos, ni individual ni colectivamente.

Como líder de un linaje máximo, un jefe o un tɛndaana tienen que estar al tanto de todos los asuntos importantes que afectan a su grupo. Su aprobación es necesaria para la conducción de muchos asuntos, particularmente si implican relaciones con otros clanes; relaciones del tipo que sean –jurídicas, ceremoniales o económicas–, ya sean pacíficas u hostiles. Por ejemplo, un jefe no puede asignar un terreno que no sea suyo a un nuevo colono, pero su consentimiento y su bendición son esenciales para permitir a un hombre afiliarse a la comunidad y prosperar.[26] Si los intereses de toda una comunidad, como Tongo y sus vecinos, son amenazados, es decir, si un miembro es asesinado o la esposa de un miembro es raptada, se decide la acción apropiada y con mucha frecuencia la lleva a cabo un cónclave de ancianos bajo la presidencia de los jefes o los tɛndaanas, o un comité de todos los tɛndaanas y de los ancianos como unidad compuesta. El que un jefe o tɛndaana instigara a la guerra era un pecado grave, pero si un individuo o un segmento del pueblo iba a la guerra, los demás miembros del clan sólo darían su apoyo si el jefe o el tɛndaana lo

---

[26] Un tɛndaana puede asignar tierras sin dueño con fines de cultivo o de construcción dentro de la localidad que se encuentre en su jurisdicción ritual. Sin embargo, el "inquilino" sólo le debe un diezmo ritual, pero no lealtad política.

consentían, ya que su bendición y su intercesión ante los antepasados y la tierra eran condiciones indispensables para la victoria.

De esta manera, los jefes y los tɛndaanas siempre han ejercido una considerable autoridad en los asuntos del clan; anteriormente, no contaban con un poder judicial y administrativo que se pudiese comparar con el que poseen hoy los jefes y los líderes.

En asociación con cada cargo de jefe –de hecho, según las ideas indígenas, como parte integral del cargo–, encontramos determinado número de ancianos con *kpɛm* "título", nombrados por el jefe, de igual manera que él mismo fue elegido. El nombramiento a uno de estos títulos es una distinción señalada, a pesar de que su valor es principalmente honorífico. Un jefe concienzudo los distribuye equitativamente entre todos los segmentos de su clan y los miembros de los clanes contiguos que tengan lazos estrechos con el suyo. Estos ancianos nunca formaron un consejo regular. En los asuntos de la unidad, los ancianos de linaje eran tan importantes como ellos o más; pero ellos, y por medio de ellos, sus respectivos segmentos, tienen nexos de lealtad directos para con el jefe, cualquiera que sea la estructura de linaje y en contra de las fuerzas centrífugas de las lealtades segmentales divergentes. De esta manera, aparentemente, el na'am queda, por decirlo de alguna manera, equitativamente distribuido entre todos los segmentos del linaje máximo. De acuerdo con esto, algunos ancianos titulados tienen deberes especiales y privilegios compensatorios relacionados con los derechos del jefe sobre los algarrobos, los matorrales y el río. El yidaana, el más importante de los ancianos titulados, actúa como representante y vocero del jefe en los asuntos públicos. Durante el ínterin entre la muerte de un jefe y la designación de su sucesor, cuando el na'am era llevado por sus hijos y sus hermanos, un yidaana podía, antes, ejercer gran influencia sobre los asuntos públicos. Estos cargos no existen en los clanes que cuentan solamente con tɛndaanas y con líderes rituales análogos del linaje, más estrechamente identificados con la estructura del linaje que los jefes.

¿Cómo, entonces, se protegían hace treinta años los derechos y los intereses de los individuos y grupos contra un posible daño? Los principios generales de lo que podríamos llamar el "procedimiento legal" son los mismos hoy que entonces; pues un caso llega al tribunal sólo cuando han fallado todos los demás métodos de llegar a un acuerdo; en cambio, anteriormente, la parte dañada habría recurrido a la defensa armada o a sanciones rituales drásticas.

Las acciones llevadas a cabo para reparar un desagravio o confirmar un derecho dependían de la relación estructural entre las partes. La distribución de derechos y de responsabilidades de acuerdo con la estructura del linaje convierte cada problema en un desacuerdo entre grupos: segmentos, linajes o comunidades. Primero se intentaría una solución negociada entre los líderes de linaje, con un intermediario privilegiado, como un tɛndaana, un pariente de ambos grupos o el líder de un linaje relacionado con ambos, y a menudo se lograba un buen resultado. Una disputa entre miembros del mismo clan crea hostilidades intestinas, altera la cooperación y socava la unidad corporativa de un clan. Un infortunio atribuido al descontento de los antepasados puede intervenir, imponiendo una reconciliación; pero si el problema es grave o incluye dos segmentos mayores, hoy como antes se puede llevar ante el jefe o el tɛndaana, quien, junto con los ancianos, analiza el problema y busca una solución. Hoy en día, los jefes tratan estos problemas como casos ordinarios, pero influyen sobre sus fallos tanto preocupaciones por la solidaridad del grupo como consideraciones de justicia estricta. De todos modos, el peso de la presión moral sobre los litigantes normalmente basta para resolver el desacuerdo; sin embargo, se han dado casos en los cuales los miembros del mismo clan pelearon, como resultado de un desacuerdo.

Las disputas entre miembros de clanes relacionados por su pertenencia al mismo clan, por vecindad o por colaboración ritual se resolvían de la misma manera. El grupo agraviado podía acelerar la solución mediante la amenaza de romper la buena relación mutua y tomar las armas.

Pero si, debido a la distancia entre los asentamientos, el grupo agraviado no tenía una representación directa ni podía amenazar a sus oponentes, recurría al arbitraje. Los jefes, ayudados por los ancianos, eran los árbitros usuales. El grupo agraviado acudiría al líder del linaje máximo de sus oponentes, quien remitiría a los litigantes a un jefe contiguo, a fin de asegurarse una audiencia imparcial. La recompensa para este jefe era un regalo del grupo por el que se inclinara. No tenía manera de imponer su veredicto. Los líderes y ancianos del grupo que tuviera la culpa podían tratar de hacerlo, en interés de unas buenas relaciones futuras. A veces, todavía en la actualidad, el asunto se deja a un árbitro mítico. Las partes en pugna juran que son ciertas sus respectivas demandas, por las pieles del jefe o por la tierra, y se cree que el que jure en vano morirá pronto. Un jefe no podía imponer multas ni aun a miembros de su propio clan, ni expulsar a nadie de su comunidad. Como cualquier cabeza de un linaje máximo, en caso de haber sido gravemente ofendido, o si alguien fuera causante de continuas discordias, podría maldecir al ofensor, quien tendría que emigrar por temor a la ira de los antepasados. La indignación pública podía tener el mismo efecto, pues esos individuos ponían en peligro el bienestar de toda la comunidad.

La compensación no interviene en los métodos tale de reparar daños. El homicidio era y es considerado un pecado grave contra la tierra y contra los antepasados, y una afrenta a la unidad corporativa del linaje y el clan de la víctima. Si un hombre asesinaba a otro del mismo clan, fuese accidental o deliberadamente, los ancianos del segmento del asesino enviaban a alguien a pedir perdón al jefe o al tɛndaana, quien amenazaba con destruir la comunidad, la *nma tɛŋ*. El jefe o tɛndaana y los ancianos del clan fijarían el número de cabezas de ganado bovino y lanar que la familia del culpable debía ofrendar como sacrificio expiatorio a los espíritus de los ancestros y a la tierra. La familia de la víctima también debía contribuir con animales a estos sacrificios, que no sólo sirven para expiar el derramamiento de

sangre sino para reconciliar a las dos partes hostiles. La venganza está prohibida y, de ser necesario, el jefe o el tɛndaana se valdrían de una prohibición ritual para calmar los ánimos. El procedimiento era el mismo si la víctima pertenecía a un clan diferente del clan del asesino. Pero si ambos clanes eran enemigos tradicionales en las guerras, se cobraría venganza; cualquier hombre del clan de la víctima podía atentar contra cualquiera del clan del culpable. Volverían a hacerse sacrificios expiatorios, pero sin represalias posteriores. Antes, estos asesinatos habrían conducido a la guerra.

Un ladrón capturado *in fraganti* era severamente golpeado y públicamente humillado si era del mismo clan que el agraviado. Si no lo era, le sacarían los ojos o lo mutilarían. El oprobio era considerado tan grande que ya no habría represalias.

Los derechos conyugales son mucho más celosamente defendidos que los derechos de propiedad, pues por ellos vela todo el clan, ya que todos tienen derecho de levirato sobre las viudas de los demás, y todos los hijos reabastecen al clan. Ésta es consecuencia de la elaborada diferenciación de la sociedad tale, según la descendencia agnaticia y la fuerza de la exogamia como factor de separación social. El rapto de esposas –inconcebible, como hemos visto, si existen lazos de clan entre el grupo del raptor y del esposo– era y es considerado una seria violación de los derechos del clan. El clan afectado amenazaría con suspender la cooperación ritual o con vengarse en especie o con entrar en guerra, y los ancianos del linaje del clan raptor inmediatamente darían los pasos necesarios para devolver a la mujer. Ésta era en verdad la causa más frecuente de guerras, tanto pequeñas como grandes, en tiempos pasados, como lo es de muchos conflictos hoy en día. Las disputas por deudas por el costo de la novia o por la posesión de los hijos constituyen la mayor parte de los casos llevados ante los tribunales de los jefes. Antes, eran causa frecuente de conflictos armados y de robo de ganado. El adulterio provoca reacciones similares, aunque antes no causaba una guerra, ya que

generalmente no deshacía el matrimonio. Si el adúltero pertenece al mismo clan que el marido ofendido, a un clan vecino o a uno que tenga lazos con él, es necesaria una reconciliación ritual. Los cabezas de linaje, a veces con la ayuda del jefe o del tɛndaana, negocian y resuelven esto, y no se exige ninguna recompensa.

En todos estos casos, la lejanía territorial del uno al otro o grandes diferencias sociales entre los grupos afectados hacía casi imposible obtener reparación de los daños. El grupo afectado tenía que esperar una oportunidad de desquitarse.

En el fondo, asomaba siempre la sanción última: el derecho a recurrir a la autoayuda, nominalmente permisible sólo si no había lazos entre los dos grupos en cuestión, pero a veces aplicada aun contra miembros del mismo clan. El método más común era la *nɔk* "incursión", especialmente si había en juego bienes o ganado. El acreedor, por sí solo o ayudado por miembros de su linaje, a riesgo de que le dispararan, se apoderaría de ganado perteneciente a cualquier miembro del clan deudor, como pago por la deuda. Este último tenía que recuperar su pérdida de manos del propio deudor, presionándolo por medio de los ancianos de su linaje, y apelando, de ser necesario, al jefe o al tɛndaana. Tenía derecho a recibir sólo el número de cabezas de ganado que originalmente poseía. Cualquier pérdida excesiva podría cobrársela mediante una incursión punitiva o apelando al líder del linaje máximo del deudor, con la ayuda de un intermediario, para ordenar la devolución del ganado robado en interés de la paz entre vecinos –esta apelación lo mismo podía tener éxito que fallar.

Las nociones jurídicas y procedimientos de los tale están en conformidad con el carácter elaboradamente segmentado de la estructura social. Como antes no había una unidad social o una asociación completamente dominante, no podía haber una maquinaria legal constituida, respaldada por una fuerza irresistible. Cada región de la sociedad tale, desde la familia directa hasta todo el conjunto

vagamente delimitado conocido como los tallensi, exhibe un equilibrio dinámico de unidades similares balanceadas con otras, de lazos y separaciones contrapuestos y de instituciones y nociones ideológicas complementarias. En cada nivel de la organización social tale –parentesco, clan, relaciones económicas, relaciones locales y el nexo de interdependencia ritual–, se manifiesta una tendencia al equilibrio. Al superponerse y entrelazarse, estos órdenes de relaciones sociales diferentes se refuerzan entre sí. El principal mecanismo por el cual se mantiene este equilibrio es la distribución equitativa de autoridad y prerrogativa, por un lado, y de obligaciones y responsabilidades –económicas, jurídicas, morales y rituales–, por el otro. Por medio de este mecanismo, los elementos componentes de cualquier segmento de la sociedad se controlan unos a otros.

Esto no significa que la sociedad tale estuviera siempre estancada. La tensión está implícita en el equilibrio. Podría explotar violentamente cuando fueran violados los intereses específicos de una unidad. Pero el conflicto nunca podría desarrollarse hasta el punto de producir una desintegración completa. La homogeneidad de la sociedad tale, el sistema económico indiferenciado, la estabilidad territorial de la población, la red de lazos de parentesco, las ramificaciones del clan y, especialmente, las doctrinas místicas y las prácticas rituales que determinan la concepción nativa de bien común, todos estos son factores que restringen el conflicto y promueven el restablecimiento del equilibrio. La guerra era la sanción última contra la violación de los derechos específicos de las unidades corporativas que constituyen la estructura social tale, y los lazos de colaboración ritual la sanción preventiva contra la desintegración completa de su estructura en fracciones anárquicamente independientes. Las relaciones sociales en el territorio tale fluctúan entre amistad y discordia, cooperación y conflicto, porque las fuerzas que las producen están siempre activas; pero a la larga el equilibrio se mantiene. El sistema político de los tallensi depende de este principio.

Los nuer del sur de Sudán

E. E. Evans-Pritchard

Escribo brevemente acerca de los nuer, pues una parte considerable de mis observaciones de su constitución política ha sido publicada conjuntamente en un libro.[1] Sin embargo, se incluyen en este volumen por la razón de que su constitución es representativa del África oriental y nos ofrece un tipo político extremo.

Distribución

Para descubrir los principios que subyacen a su Estado anárquico, tenemos primero que echar un vistazo a la ecología del pueblo: sus medios de subsistencia, su distribución y la relación de esto con el ambiente natural. Los nuer practican la ganadería y la agricultura. También pescan, cazan y recolectan fruta silvestre y raíces. Pero, a diferencia de sus demás fuentes de alimentos, el ganado tiene más que un interés nutritivo, siendo en realidad más altamente valorado que ninguna otra cosa. Así, los nuer, no obstante que tienen una economía mixta, en su corazón son predominantemente pastores.

---

1 Esta relación fue publicada en una serie de artículos, en *Sudan Notes and Records,* entre 1933 y 1938. La investigación fue llevada a cabo en el transcurso de cuatro expediciones y financiada principalmente por el gobierno del Sudán anglo-egipcio y en parte por una beca Leverhulme. En lugar de limitarme a describir lo que ya he descrito en otra parte, he preferido presentar mi material en una forma más abstracta de lo que sería permisible si no se contara ya con un relato descriptivo.

El territorio de Nuer es más apto para la cría de ganado que para la agricultura: es plano, arcilloso; durante la sequía, árido y yermo, y durante las lluvias se inunda y se cubre de pasto muy alto. Llueve muy continuamente y los ríos se desbordan a partir de junio hasta diciembre; y de diciembre a junio hay poca precipitación y el nivel de los ríos baja, así que el año se divide en dos estaciones de aproximadamente igual duración. Esta dicotomía estacional, junto con sus intereses pastoriles, afecta profundamente sus relaciones políticas.

Durante las lluvias, los nuer viven en aldeas situadas en el borde de colinas y lomas o dispersas en extensiones de terreno ligeramente elevado, dedicándose al cultivo del mijo y el maíz. El espacio que separa una aldea de otra, más o menos inundado durante los seis meses, no permite, pues, ni la habitación ni la agricultura o el pastoreo. La distancia entre las aldeas puede ser de entre cinco y veinte millas (ocho y treinta kilómetros), mientras la distancia que separa las secciones de una tribu o una tribu de otra, por lo regular, es algo mayor.

Al final de la temporada de lluvia, el pueblo quema la hierba para obtener pastura fresca y deja sus aldeas para establecerse en pequeños campamentos. Cuando la sequía es severa, los habitantes de estos campamentos provisionales se concentran alrededor de fuentes permanentes. Aunque estos traslados se hacen principalmente para bien del ganado, también les brinda a los nuer la posibilidad de pescar, lo que es casi imposible en las aldeas, y también, en menor medida, cazar y recolectar fruta silvestre y raíces. Cuando vuelven las lluvias, regresan a sus aldeas, donde el ganado está protegido y el terreno más elevado permite practicar la agricultura.

La distribución de los nuer queda determinada por las condiciones físicas y el modo de vida que hemos descrito. Durante las lluvias, las aldeas se encuentran separadas de sus vecinas –aunque de ninguna manera aisladas– por franjas de pastizales inundados, por lo tanto, las comunidades locales son unidades muy distintas.

Durante la sequía, la gente de diferentes aldeas del mismo distrito en ocasiones se concentra alrededor de las fuentes permanentes de agua y comparte campamentos comunes. Por otro lado, algunas familias de la misma aldea pueden ir a un campamento y otras a otro, aunque la mayoría forme una comunidad local durante todo el año.

Los nuer raras veces llegan a tener un excedente de alimentos, y al llegar las lluvias, no siempre bastan para cubrir sus necesidades. En realidad, se puede decir que están al borde de la miseria y que cada pocos años se enfrentan a una hambruna más o menos severa. En estas condiciones, es comprensible que en una misma aldea se comparta el alimento, en especial con los habitantes de granjas y aldeas adyacentes. Aunque en cierto momento algunos miembros tengan más ganado y cereales que otros, y aunque sean su propiedad privada, la gente come en granjas vecinas y ajenas en fiestas y comidas diarias, y el alimento se comparte de diversas maneras, que se podría hablar de una reserva común. La abundancia de comida es mayor desde fines de septiembre hasta mediados de diciembre, en un año normal, y en estos meses se celebran más ceremonias, danzas, etcétera.

Los nuer poseen una tecnología muy sencilla. El país carece de hierro y piedra; la cantidad y variedad de árboles es pequeña y éstos no son muy útiles para otros fines que no sean la construcción de chozas. Esta escasez de materia prima, junto con el muy limitado surtido de alimentos, fomenta los lazos sociales y crea una cercanía entre la gente de una aldea, en un sentido moral, pues por lo que son muy interdependientes: sus actividades pastoriles, de caza y de pesca y, en un grado menor, agrícolas, son necesariamente empresas colectivas. Esto es particularmente evidente en la estación de sequía, cuando el ganado de muchas familias es llevado a un corral común y a la pastura como una sola manada.

Así, mientras la unidad económica es, en sentido estricto, el hogar, las comunidades más grandes son, de manera directa o indirecta, grupos cooperativos formados con el fin de mantener la existencia, así

como corporaciones que poseen recursos naturales y comparten su explotación. En los grupos locales más pequeños, las funciones cooperativas son más directas y evidentes que en los de mayor tamaño, pero la función colectiva de obtener la subsistencia a partir de los mismos recursos es, en cierto sentido, común a todas las comunidades, desde la granja hasta la tribu.

Estas comunidades locales son la familia monógama apegada a una sola choza, el hogar que ocupa una sola granja, el villorrio, la aldea, el campamento, el distrito, secciones tribales de tamaños variados, la tribu y la sociedad internacional, cuyos límites constituyen el horizonte social de un nuer. Consideramos que la familia, el hogar y el villorrio son grupos domésticos, más que políticos, por lo que no serán analizados con mucho detalle.

La distribución de estas comunidades locales está determinada en gran medida por las condiciones físicas; especialmente, por la existencia de un terreno que se mantenga por encima del nivel del agua durante las lluvias y de un abastecimiento permanente de agua que sobreviva a la sequía. En cualquier aldea, el tamaño de la población y la disposición de las granjas están determinados por la naturaleza del sitio. Cuando las granjas se encuentran colgadas en la cima de una colina solitaria, están muy concentradas, pero cuando se hallan a lo largo de una loma, están más separadas; y si se encuentran cubriendo un extenso altiplano, puede haber varios cientos de metros entre un villorrio y el siguiente. En comunidades grandes, las heredades se concentran en grupos o villorrios, cuyos habitantes por lo regular son parientes cercanos, con sus esposas. No es posible dar más que una indicación aproximada del tamaño de la población de cada comunidad, pero podemos afirmar que varía entre cincuenta y varios cientos de almas.

Como ya se explicó, las aldeas se encuentran separadas por varios kilómetros de sabana. A un concentrado de aldeas que se encuentren dentro de un radio que permita fácil intercomunicación

le llamaremos "distrito". Esto no es un grupo político, pues solamente es posible definirlo refiriéndose a cada aldea, y las mismas aldeas pueden pertenecer a más de un distrito. No consideramos una comunidad como grupo político a menos que el pueblo que vive en ella hable de sí mismo como comunidad, diferenciándose de otras comunidades del mismo tipo y así considerado por los de fuera. Sin embargo, un distrito tiende a coincidir con una sección tribal terciaria y su red de lazos sociales le da a esta sección gran parte de su cohesión social. Gente del mismo distrito frecuentemente comparte los mismos campamentos durante la sequía y participa mutuamente en bodas y otras ceremonias. Se casan entre sí y por ello establecen muchas relaciones afines y cognaticias, relaciones que cristalizan alrededor de un núcleo agnaticio.

Las aldeas –las unidades políticas de Nuer– están agrupadas en secciones tribales. Hay algunas tribus muy pequeñas, al oeste del Nilo, que sólo abarcan unas cuantas aldeas adyacentes. En las tribus más grandes del oeste del Nilo y en todas las aldeas del este encontramos que el área tribal está dividida en cierto número de secciones territoriales separadas por extensiones de terreno deshabitadas, las cuales también se intercalan entre las moradas más cercanas de las tribus contiguas.

Como todos los nuer dejan sus aldeas para acampar cerca del agua, tienen una segunda distribución durante la sequía. Cuando establecen sus campamentos a lo largo de un río, a veces hay pocas millas entre un campamento y el siguiente; pero, cuando acampan alrededor de fuentes como pozos, a menudo hay una distancia de entre veinte y treinta millas entre los campamentos. El principio territorial de la estructura política nuer se modifica profundamente con la emigración estacional. Pueblos que conforman aldeas distintas durante las lluvias se establecen en un campamento común durante la sequía; de la misma manera, gente de una misma aldea se une a diferentes campamentos. También, en las tribus más grandes, por

lo regular, es necesario que los habitantes de una aldea atraviesen un buen trecho del territorio ocupado por otros asentamientos comunitarios para alcanzar el agua, y su campamento podría ubicarse cerca de más villas. Para evitar la pérdida total de sus manadas, ya sea por enfermedades u otras calamidades, los nuer a menudo distribuyen su ganado entre varios campamentos.

En la parte occidental de Nuer, donde las tribus normalmente son más pequeñas que las del este del Nilo, por lo regular abunda el agua y la pastura, y así es posible que las aldeas que durante las lluvias se mantienen juntas queden en relativo aislamiento durante la sequía. Pero donde el agua y la pastura escasean, como en el área de los lou, por ejemplo, se impone la necesidad de un desplazamiento mayor y de concentraciones más grandes, y la gente que se encuentra muy dispersa puede tener mayor contacto entre sí que en el oeste de Nuer. La necesidad económica suprime el aislamiento y la autonomía de las comunidades y el número de miembros del grupo político aumenta por esta razón. Este hecho debe considerarse en relación con el hecho de que al este del Nilo las extensiones de altiplano son más amplias y permiten una concentración mayor de lo que al oeste del río es habitual durante las lluvias. Además, la concentración estacional nos ofrece una explicación, aunque incompleta, de la ubicación de las fronteras tribales, pues éstas están determinadas no sólo por la distribución de las aldeas, sino también por el rumbo que la gente toma en su búsqueda de pastos estacionales no inundados. Así, las tribus de la cuenca del Zeraf se repliegan hacia el río Zeraf, por lo que no comparten campamentos con la tribu lou de esa zona quienes se dirigen hacia el este y noreste, establecen sus campamentos sobre el río Nyanding y los tramos superiores del Pibor, y no comparten sus aguas y pasturas con las tribus jikany, las cuales se dirigen hacia los tramos superiores del Sobat y los inferiores del Pibor. Además, el hecho de que algunas de las mayores tribus nuer mantengan cierto grado de unidad tribal sin la existencia de órganos

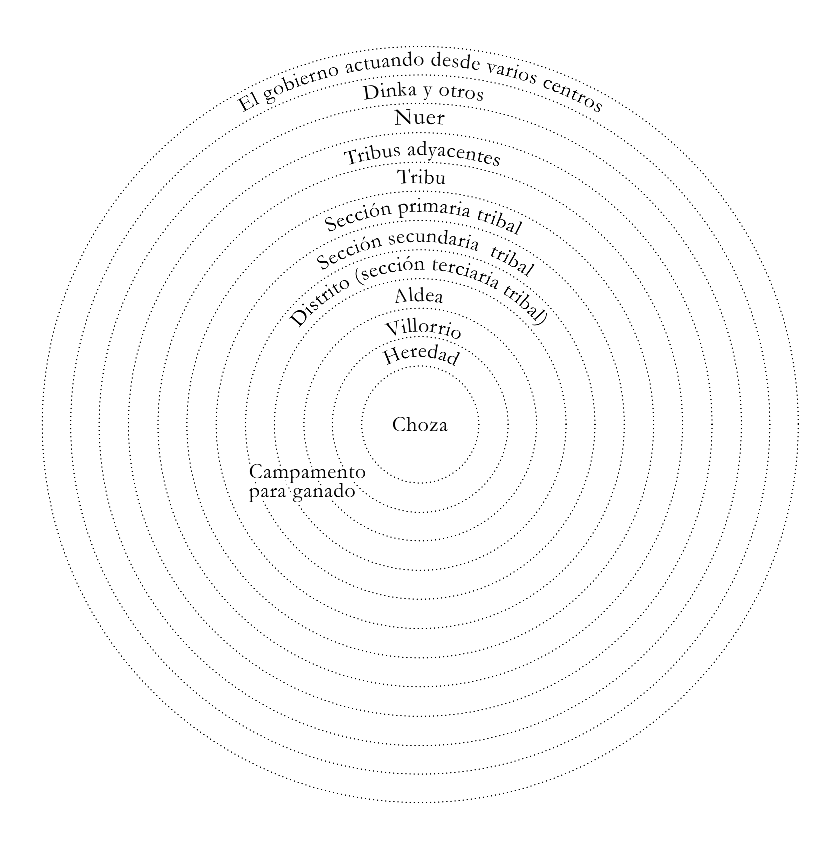
gubernamentales se puede atribuir parcialmente a la emigración estacional, ya que, como se explicó, las diferentes secciones locales se ven obligadas, por la severidad de la latitud, a entrar en contacto mutuo y desarrollar algún grado de tolerancia y reconocimiento de intereses compartidos.

De igual manera, una sección tribal es un segmento distintivo, porque sus aldeas ocupan una porción de su territorio bien delimitada y porque tienen sus propias pasturas en la sequía. El pueblo de una sección sale en una dirección y el de una sección adyacente sale en otra. Las concentraciones durante la sequía nunca son tribales, sino siempre seccionales, y en ningún momento, en ningún área, la población es muy densa.

La población nuer total es de cerca de 300 000. No conozco la extensión exacta de su territorio, pero al este del Nilo, donde se encuentran aproximadamente unos 180 000 nuer, se dice que ocupan 26 000 millas cuadradas, lo que corresponde a una baja densidad de población, de solamente siete individuos por milla cuadrada. Es probable que la densidad no sea mucho más alta al oeste del Nilo y no existe en ningún punto una alta concentración demográfica.

Aunque la estación de sequía causa más interrelaciones sociales entre los miembros de las diferentes secciones tribales, que la distribución durante la estación de lluvia, estos contactos son principalmente individuales o, cuando se trata de grupos, sólo entran en contacto las comunidades pequeñas y no las secciones tribales más grandes. Probablemente, sea ésta una de las razones por la que no hay una complejidad estructural, ni gran variación en los tipos de relaciones sociales entre los nuer. Aparte de los grupos de parentesco reducidos y de las comunidades de la aldea y el campamento, no hay combinaciones de cooperación económica, así como tampoco hay asociaciones rituales organizadas. Excepto por las aventuras militares ocasionales, la vida corporativa activa se limita a los segmentos tribales pequeños.

FIGURA 1



SISTEMA TRIBAL

¿Qué es una tribu nuer? La característica más obvia es su unidad territorial y su exclusividad, todavía más notables antes de la conquista europea. La población de una tribu varía desde unos pocos cientos, en tribus pequeñas al oeste del Nilo –si es que con justicia se pueden llamar tribus, ya que se ha llevado a cabo muy poca investigación en esa zona–, hasta muchos miles. La mayor parte de las tribus

tiene una población de más de 5 000 habitantes y las más grandes abarcan entre 30 000 y 45 000 almas. Cada tribu es económicamente autosuficiente, con sus propios pastizales, abastecimiento de agua y reservas de pesca, a los que solamente sus miembros tienen derecho a explotar, y tiene un nombre que es símbolo de su distinción. Los tribeños tienen sentido de patriotismo; están orgullosos de ser miembros de su tribu y la consideran superior a cualquier otra. Cada tribu tiene su clan dominante que aporta un marco de parentesco sobre el cual está edificado el agregado político. Cada una de las tribus también regula independientemente su organización de grupos por edad.

Ninguno de los atributos antes mencionados nos sirve para formular una distinción clara entre una tribu y sus divisiones. La definición más sencilla establece que una tribu es la comunidad más grande que considera que las disputas entre sus miembros deben ser resueltas por arbitraje y que se debe unir contra otras comunidades del mismo tipo y contra los extranjeros. A estos dos respectos no hay grupo político más grande que la tribu y todos los grupos políticos más pequeños son secciones de ella.

En una tribu la ley existe. Hay una maquinaria para la resolución de disputas y una obligación moral de terminarlas tarde o temprano. Si un hombre mata a otro miembro de la misma tribu, es posible prevenir o suspender una pugna mediante un pago en ganado. Entre una tribu y otra no existe ningún medio para unir a las partes de una disputa y no se ofrece ni se exige indemnización. Así, si un hombre de una tribu mata a un miembro de otra, la única forma de represalia posible es una guerra intertribal. No debe suponerse que las pugnas dentro de una tribu son fáciles de concluir. Existe un considerable control sobre la represalia en una aldea, pero cuanto mayor sea la comunidad local, más difícil será la solución. Cuando dos grandes divisiones de una tribu entran en riña, las posibilidades de arbitraje y resolución inmediatos son remotas. La fuerza de la ley varía según la distancia que en

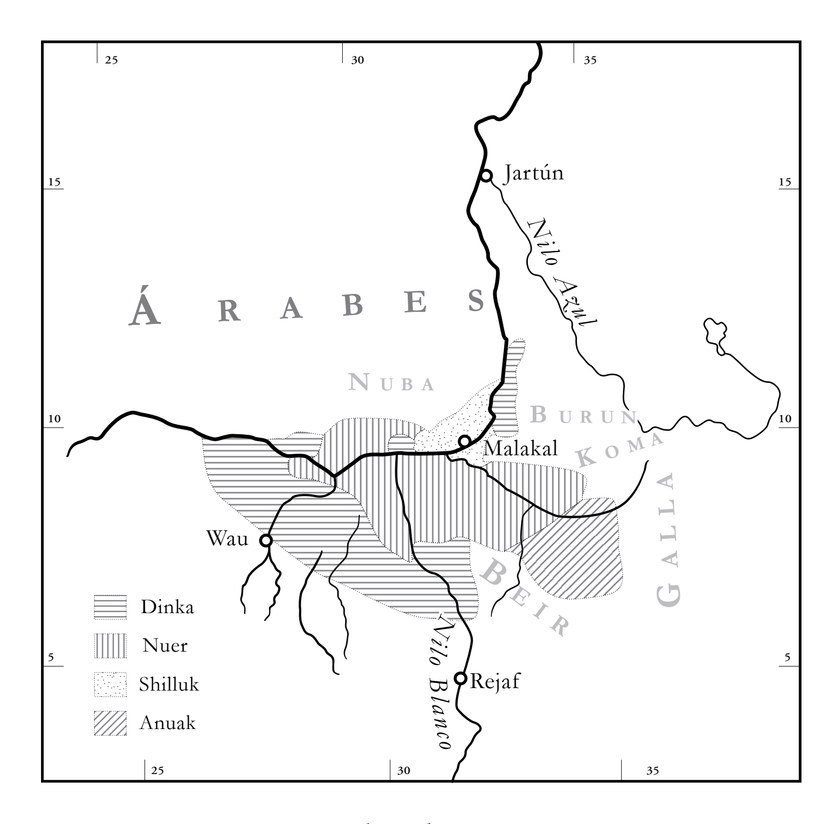
la estructura tribal separe a las personas involucradas. Sin embargo, mientras perdure un sentimiento de "comunidad" y la norma legal sea formalmente reconocida dentro de una tribu, cualesquiera que sean sus inconsistencias y contradicciones que aparezcan en las relaciones existentes entre tribeños, seguirán considerándose como un grupo unido. Entonces, ya sea que se resienta la contradicción de las disputas y se resuelvan salvándose así la unidad de la tribu, o se siguen perpetuando por más tiempo hasta que la gente pierda toda esperanza e intención de resolverlas, de manera que la tribu podrá dividirse y así, nazca otra tribu.

Tampoco se puede suponer que los límites políticos de la tribu sean los límites de la interacción social. La gente se traslada libremente por todo el país de Nuer y nadie la molesta si no incurre en alguna deuda de sangre. Se casan y, en escala limitada, hacen negocios y comercian a través de las fronteras tribales, y visitan a sus parientes que viven fuera de su propia tribu. Muchas relaciones sociales que no son de un carácter específicamente político articulan a la gente de diversas tribus. Sólo hay que mencionar que los mismos clanes se encuentran en diferentes tribus y que los grupos de edad están coordinados en todas partes. Cualquier nuer puede abandonar su tribu y establecerse en otra, de la cual entonces será miembro. En tiempos de paz, hasta los forasteros dinka pueden visitar Nuer sin sufrir daño. Además, debemos reconocer que todo el pueblo nuer forma una sola comunidad, un territorio continuo con una cultura compartida y una sensación de exclusividad. Su lengua y cultura comunes les permiten una intercomunicación inmediata. De hecho, podríamos hablar de los nuer como una nación, aunque solamente en sentido cultural, pues no existe una organización política común ni una administración central.

Aparte de ser el grupo más numeroso en el cual se reconoce la obligación legal, una tribu es también el grupo más grande que habitualmente se reúne con fines de defensa o ataque. Hasta hace poco,

los jóvenes de la tribu participaban en expediciones contra los dinka y hacían la guerra a otras tribus nuer. Las expediciones militares contra los dinka eran muy frecuentes, más comunes que las guerras entre tribus. En teoría, si dos secciones de diferentes tribus entraban en hostilidades, cada una podía contar con el apoyo de las demás secciones de su propia tribu, lo que sin embargo no siempre sucedía en la práctica. Tribus contiguas a veces se combinaban contra extranjeros, en especial contra los dinka, aunque no había ninguna obligación moral de hacerlo. La alianza era de corta duración y las tribus aliadas conducirían sus operaciones militares de manera independiente, aun en colaboración.

En la actualidad, los nuer colindan hacia el oeste y el sur con los dinka, quienes aparentemente tienen un sistema político muy similar, es decir, un conglomerado de tribus sin un gobierno central. Desde los tiempos más remotos, los nuer se encuentran en conflicto con los dinka y, por lo general, han estado a la ofensiva. Sabemos que durante la primera mitad del siglo XIX, oleadas de nuer emigraron de su región al oeste del Nilo para establecerse en territorio de los dinka, al este del mismo río, y que conquistaron y absorbieron a los habitantes de la mayor parte de lo que es hoy el país nuer –los nuer hacen una distinción entre *nath cieng* "el país original", o la parte occidental de Nuer, y *nath doar* "el país de migración", o la parte oriental de Nuer–. La lucha entre los dos pueblos ha continuado hasta hoy, pero si podemos confiar en los mapas hechos por los viajeros de antaño, no ha habido gran cambio en la distribución del territorio durante los últimos cincuenta años. Si queremos entender por qué las tribus del oriente son más grandes, en términos de territorio y número de miembros, tenemos que tomar en cuenta esta migración hacia el este junto con los factores antes señalados, pues se puede suponer que la guerra de conquista y la absorción sin precedente de los dinka habría tenido sus efectos sobre las características de las hordas migratorias.



Esbozo de Nuer.

Al norte, los nuer se encuentran en diferentes grados de contacto con los árabes, con los pueblos de los montes Nuba, con el poderoso reino Shilluk y cierto número de pequeñas comunidades en Darfung –burún y coma–, mientras al este y sureste colindan con los galla de Etiopía, los anuak y los beir. Cada vez que los nuer tienen contacto directo con estos pueblos, las relaciones son hostiles.

Los árabes del norte de Sudán, traficantes de esclavos, hacían incursiones acá y allá dentro de las partes más accesibles de Nuer durante la segunda mitad del siglo XIX, pero en ninguna parte del país obtuvieron un dominio absoluto, y ni siquiera lograron hacer

una gran impresión entre los nuer, quienes les opusieron tan fuerte resistencia como más tarde le opondrían al gobierno egipcio, el cual no emprendió grandes operaciones contra ellos. Los nuer, asimismo, trataron al gobierno británico con abierta falta de respeto hasta que su oposición fue destrozada al final de una serie de operaciones militares prolongadas, entre 1928 y 1930, y se les puso bajo una administración efectiva. Con excepción de este último episodio de su historia, podemos decir que los nuer habían alcanzado en sus relaciones con otras sociedades un estado de equilibrio y de hostilidad mutua que de vez en cuando se expresaba en conflictos.

Una tribu está dividida en segmentos territoriales que se consideran a sí mismos como comunidades separadas. Nos referimos a las divisiones de una tribu como secciones primarias, secundarias y terciarias. Las secciones primarias son segmentos de una tribu, las secciones secundarias son segmentos de una sección primaria y las secciones terciarias son segmentos de una sección secundaria. Una sección terciaria está dividida en aldeas, y las aldeas, en grupos domésticos. Un miembro de la división terciaria Z^2 de la tribu B se considera miembro de la comunidad Z^2 en relación con la comunidad Z^1, pero en relación con la comunidad Y^1 se ve a sí mismo como miembro de Y^2 y no de Z^2. De igual manera, se considera a sí mismo como miembro de la comunidad Y, y no de Y^2, en relación a la comunidad X. En su relación con la tribu A, se considera a sí mismo como miembro de la tribu B, y no de su sección primaria Y. Así, en un nivel estructural, siempre existe una contradicción en la definición de un grupo político, pues un hombre es miembro de éste en virtud de no ser miembro de otros grupos del mismo tipo, fuera de los cuales se encuentra; y de la misma manera, no es miembro de la comunidad en virtud de su pertenencia a un segmento que se encuentra en oposición a sus demás segmentos. Por consiguiente, un hombre se considera miembro de un grupo político en una situación, pero en otras situaciones no, es decir, es miembro de una tribu

en relación con otras tribus y no es miembro de ella si su segmento de la tribu se opone a otros segmentos. Por eso, al estudiar la constitución política de los nuer, verla como un solo sistema político, en conjunto con los sistemas políticos de sus enemigos, es esencial porque la característica estructural sobresaliente de los grupos políticos nuer es su relatividad. Un segmento tribal es un grupo político en relación con otros segmentos del mismo tipo, y solamente en relación con otras tribus nuer y frente a tribus extrañas colindantes que forman parte del sistema político se unen para conformar una tribu; sin estas relaciones, no se les puede atribuir mucho sentido a los conceptos de "tribu" y "segmento tribal". El que la distinción e individualidad del grupo político esté en relación con grupos del mismo tipo es una generalización que abarca a todas las comunidades nuer, desde la más pequeña a la más grande.

FIGURA 2

A
B
X
Y
X^1
X^1
Z^1
X^2
X^2
Z^2

La relación entre tribus y los segmentos de una tribu que le dan unidad política y distinción es una relación de opuestos. Entre las tribus nuer o las federaciones de tribus y los pueblos extraños, esta oposición se expresa, por parte de los nuer, mediante el desprecio y los ataques persistentes, llevados a cabo frecuentemente de manera violenta y brutal. Entre las tribus nuer, la oposición se expresa por medio de una auténtica guerra o por la aceptación de que una disputa no puede ser, ni debe ser resuelta de ninguna otra manera. En las guerras intertribales, en cambio, ni las mujeres ni los niños son atacados con lanzas ni esclavizados. Entre segmentos de la misma tribu, la oposición es expresada por la institución de la riña. Una pelea entre personas de la misma aldea o del mismo campamento queda, hasta donde sea posible, limitada a un duelo con macanas. En estas diferentes relaciones, la hostilidad y su modo de expresión varían en el grado y la forma que adoptan.

A menudo estallan disputas entre secciones de la misma tribu y muchas veces son de larga duración. Cuanto mayores sean las secciones involucradas, más difíciles son de resolver. Las disputas se resuelven fácilmente dentro de una aldea; dentro de una sección tribal terciaria, concluyen tarde o temprano; pero cuando se trata de grupos aun más numerosos, puede suceder que nunca encuentren solución, especialmente si en ambos muchas personas han muerto en un gran enfrentamiento.

Una sección tribal posee la mayor parte de los atributos de una tribu: nombre, sentido de patriotismo, un linaje dominante, distinción territorial, recursos económicos, etcétera. Cada una es una tribu en miniatura y solamente se distinguen de las tribus por las dimensiones, el grado de integración y el hecho de que se unen para la guerra y reconocen un principio común de justicia.

La fuerza del sentimiento asociado a los grupos locales es aproximadamente proporcional a su tamaño. La sensación de unidad en una tribu es más débil que la correspondiente sensación de unidad

dentro de sus secciones. Cuanto más pequeño sea el grupo local, tantos más contactos tienen sus miembros entre ellos y los contactos son más cooperativos y necesarios para el mantenimiento de la vida del grupo. En un grupo grande, como, por ejemplo, la tribu, los contactos son poco frecuentes, breves y de tipo limitado. Cuanto más pequeño sea el grupo, más estrechas y variadas son las relaciones entre sus miembros, siendo las relaciones residenciales solamente una hebra de una red de relaciones agnaticias, cognaticias y afines. Las relaciones de sangre y patrimonio se vuelven menores y más distantes cuanto más grande sea el grupo.

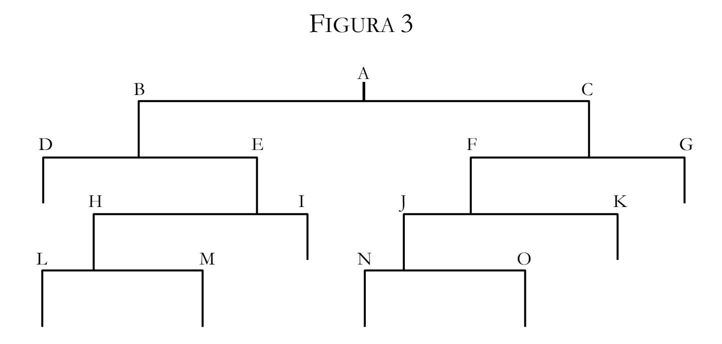
Es claro que cuando hablamos de una tribu nuer utilizamos un término relativo, pues con base en el criterio que hemos estado utilizando, no es siempre fácil decir si nos encontramos con una tribu formada por dos segmentos primarios o con dos tribus. Por lo tanto, del sistema tribal, como lo define el análisis sociológico, sólo puede decirse que se aproxima a cualquier presentación diagramática sencilla. Una tribu es una ejemplificación de una tendencia segmentaria característica de la estructura política en conjunto. La razón por la cual hablamos de grupos políticos nuer, y de la tribu en particular, como grupos relativos, sosteniendo que no fácilmente se dejan describir en términos de morfología política, es que las relaciones políticas son dinámicas. Todo el tiempo están cambiando en una u otra dirección. El movimiento más evidente es hacia la fisión. La tendencia de las tribus y de las secciones tribales hacia la fisión y la oposición interna entre sus partes es equilibrada por una tendencia hacia la fusión, la combinación o amalgamación de grupos. Esta tendencia a la fusión es inherente al carácter segmentario de la estructura política nuer pues, aunque cualquier grupo tiende a dividirse en partes opuestas, estas partes tienden a fundirse en relación con otros grupos. Por lo tanto, la fisión y la fusión son dos aspectos del mismo principio segmentario, y hay que entender a la tribu nuer y sus divisiones como una relación entre estas dos tendencias

contradictorias aunque complementarias. El ambiente físico, el modo de ganarse la vida, la manera de distribución, la pobreza de las comunicaciones, su economía sencilla, etcétera, todo explica hasta cierto grado la frecuencia de las divisiones políticas, pero la tendencia a la segmentación parece inherente a la estructura política misma.

Sistema de linajes

Ninguno de los hechos mencionados hasta ahora explica la unidad tribal, ya sea uno por uno o en su conjunto, sino solamente en referencia al sistema de linajes. El clan nuer no es un grupo indiferenciado de personas que reconocen su parentesco común, como muchos clanes africanos, sino que está sumamente segmentado. Los segmentos son estructuras genealógicas, por lo que nos referimos a ellos como linajes y al clan como a un sistema exógamo de linajes que remontan su ascendencia a un ancestro común. La característica definitoria de un linaje es que la relación de cualquiera de sus integrantes con los otros miembros puede ser definida con exactitud en términos genealógicos. Por lo tanto, también se conoce su relación con los integrantes de otros linajes del mismo clan porque los linajes están genealógicamente relacionados. En el diagrama siguiente, A es un clan segmentado en linajes máximos B y C, los que a su vez se bifurcan en linajes mayores D, E, F y G. De la misma manera, los linajes menores H, I, J y K son segmentos de los linajes mayores E y F, mientras que L, M, N y O son linajes mínimos que constituyen segmentos de los linajes menores H y J. Todo el clan es una estructura genealógica, es decir, las letras representan personas de quienes el clan y sus segmentos rastrean su ascendencia y de quienes frecuentemente toman sus nombres. En el país nuer hay por lo menos veinte de estos clanes, sin contar un buen número de pequeños linajes de origen dinka.

FIGURA 3



El linaje nuer es un grupo agnaticio y abarca a todas las personas vivas que descienden del fundador de esta línea específica, pero solamente de sus miembros masculinos. Lógicamente, incluye también a los difuntos que descienden del fundador, pero éstos sólo son significativos en cuanto a que su posición genealógica explica la relación entre los vivos. Entre más ampliamente se reconozca la relación agnaticia, más lejos hacia atrás se tendrá que remontar la descendencia, de manera que la profundidad de un linaje es siempre proporcional a su amplitud.

El clan nuer, sumamente segmentado de este modo, posee muchas de las características que hemos encontrado en la estructura tribal. Sus linajes son grupos distintos solamente en su relación mutua. En el diagrama, M constituye un grupo solamente por oposición a L, H es un grupo solamente en oposición a I, D es un grupo solamente en oposición a E, etcétera. Hay siempre fusión de linajes colaterales de la misma rama en relación con una rama colateral. Por ejemplo, en el diagrama, L y M ya no son linajes mínimos separados, sino un solo linaje menor, H, en oposición a I, y D y E ya no son linajes mayores separados, sino un solo linaje máximo, B, en oposición a C. Por lo tanto, dos linajes que son iguales y opuestos están compuestos en relación con un tercero, de modo que un hombre es miembro de un linaje en relación con cierto grupo, mientras que no será miembro de

él en relación con un grupo diferente. Los linajes son grupos esencialmente relativos, así como las secciones tribales, y de la misma manera son grupos dinámicos. En consecuencia, sólo es posible describirlos satisfactoriamente en función de valores y situaciones.

Los linajes nuer no constituyen comunidades corporativas y localizadas, pese a que sus miembros frecuentemente se encuentran arraigados a una localidad y hablan de ella como si fuera un grupo exclusivo agnaticio. Cada aldea nuer está asociada a un linaje, y aunque sus miembros a menudo constituyen solamente una pequeña fracción de la población total de la comunidad, ésta es identificada con ellos de tal manera que podemos considerarlas un agregado de personas concentradas alrededor de un núcleo agnaticio. El agregado se identifica lingüísticamente con el grupo por la designación de la comunidad de la aldea según el nombre del linaje. Solamente con referencia a reglas de exogamia y ciertas actividades rituales podemos considerar los linajes como grupos totalmente autónomos. En la vida social en general, funcionan dentro de comunidades locales de todos los tamaños, desde la aldea hasta la tribu, y como parte de ellas. No analizaremos aquí cómo los grupos residenciales se convierten en una red de lazos de parentesco –matrimonio, adopción y varios tipos de ficción–, pero el resultado tiende a ser el que un grupo local sea un conjunto cognaticio alrededor de un núcleo agnaticio, siendo las reglas de exogamia el principio que actúa en esta tendencia.

Los clanes nuer están muy dispersos, por todos lados, y en cualquier comunidad o campamento encontramos representantes de los diversos clanes. Los pequeños linajes se han trasladado libremente a través de Nuer y se han establecido por doquier, agregándose a elementos sin relación agnaticia en las comunidades. La emigración y la absorción de los dinka son elementos que han favorecido la dispersión y la mezcla de los clanes. Ya que los nuer son un pueblo conquistador y pastor que no tiene un culto ancestral, nunca se han sentido ligados a una localidad particular durante mucho tiempo.

Hay, sin embargo, una relación directa entre la estructura política y el sistema de clanes, porque un clan o un linaje máximo es asociado a cada tribu, en la cual ocupa una posición dominante entre otros grupos agnaticios. Además, cada uno de sus segmentos tiende a asociarse a un segmento de la tribu, de tal manera que existe una correspondencia entre las partes de un clan y las partes de una tribu, y a menudo también una identificación lingüística. Si comparamos, así, los diagramas II y III, y suponemos que A es el clan dominante en la tribu B, entonces los linajes máximos B y C corresponden a las secciones primarias X y Y; los linajes mayores D y E corresponden a las secciones secundarias X^1 y X^2; los linajes mayores F y G corresponden a las secciones secundarias Y^1 y Y^2; y los linajes menores J y K corresponden a las secciones terciarias Z^1 y Z^2.

Hablamos de un clan dominante en una tribu como del clan aristocrático, aunque su posición dominante le procura prestigio más que privilegios, excepto en la periferia de la expansión nuer hacia el este. Sus miembros son una minoría en la tribu –por lo regular, una minoría muy pequeña–. No todos los miembros de un clan aristocrático viven en la tribu donde ocupan la posición dominante, sino que muchos se encuentran en otras tribus, y no todos los clanes están asociados con una tribu de esta manera. Un hombre es considerado aristócrata solamente en la tribu donde su clan es dominante; si vive en otra tribu, no será considerado aristócrata.

En consecuencia, hay alguna medida de diferenciación social en cada tribu. Hay aristócratas, nuer de otros clanes y dinka, pero estos estratos no son clases y los segundos y terceros probablemente se tienen que considerar más como categorías que como grupos. Los dinka que han sido absorbidos en la sociedad nuer, por lo regular, han sido incorporados a su sistema de parentesco mediante adopción y matrimonio, y la conquista no ha producido clases o castas; quizá esto se debe –parcialmente, por lo menos– al hecho de que los dinka, como los nuer, son principalmente

pastores, y a que en muchos otros aspectos sus modos de vida son muy similares.

Sin presentar toda la evidencia y sin precisar cada una de las consideraciones intentaremos explicar por qué los clanes nuer, especialmente los clanes aristocráticos, están segmentados en linajes mucho más que lo normal entre otros pueblos africanos. En nuestra opinión, están segmentados porque la estructura política a la cual corresponden está segmentada de la manera descrita. Las obligaciones sociales entre los nuer se expresan principalmente en el idioma del parentesco y las interrelaciones de comunidades locales dentro de una tribu se definen en términos de relaciones agnaticias. Por eso, al segmentarse la tribu, el clan también lo hace y el punto de separación entre las secciones tribales se convierte en el punto de divergencia de los linajes asociados con cada sección en la estructura del clan. Pues, como ya hemos visto, los clanes y sus linajes no son grupos corporativos distintos, sino que se encuentran inmersos en las comunidades locales por medio de las cuales funcionan estructuralmente. Siendo éste el caso, el que adopten la forma de un Estado que los dota de sustancia corporativa no es una sorpresa.

Por lo general, los clanes que están asociados con tribus tienen una extensión de linaje mucho más amplia y profunda que los que no están asociados, y cuanto más grande sea la tribu, mayor significado tendrá esta asociación para los nuer. En las tribus más grandes, en cuanto a territorio y cantidad, y en aquellas que más se han expandido y que han asimilado el mayor número de extranjeros, como los lou y las tribus gaajk y gaajok orientales, encontramos que se presta mayor atención a la posición distinta y dominante de los clanes aristocráticos. No solamente las relaciones políticas afectan la forma estructural del clan, separándolo en segmentos según las líneas de fisión política, sino que también el sistema clánico ejerce una acción correspondiente sobre la estructura política. En una confusión de linajes de diferentes orígenes clánicos y en una red amorfa de lazos

cognaticios, la estructura política recibe una forma consistente en el idioma del parentesco por medio de un solo clan –un solo sistema de linajes– al que se hace corresponder a la tribu y a su estructura de segmentos opuestos. Así como un hombre es miembro de un segmento tribal opuesto a otros segmentos del mismo orden, y sin embargo es miembro de la tribu que abarca a todos estos segmentos, así también es miembro de un linaje opuesto a otros linajes del mismo orden y al mismo tiempo es miembro del clan que abarca a todos estos linajes, y existe una estricta correspondencia entre estos dos conjuntos de afiliaciones, ya que el linaje está inmerso en el segmento y el clan en la tribu. Además, la distancia entre dos linajes de un clan dominante, en la estructura del clan, tiende a corresponder a la distancia en la estructura tribal entre las dos secciones con las cuales están asociados. Así, el sistema de linajes del clan dominante permite a los nuer conceptualizar su tribu en la forma más consistente de una estructura clánica. En cada segmento, la red de lazos de parentesco recibe unidad y coherencia mediante su relación compartida con el linaje del clan dominante que ahí reside, y cómo estos linajes separados se componen en relación con otros clanes, la tribu entera se construye alrededor de un marco agnaticio exclusivo. Aunque las secciones tienden a desunir y separar, perdura un valor agnaticio común, compartido por los linajes en ellas contenidos.

Sistema de grupos de edad

Otra institución tribal es el sistema de grados de edad, el cual entre los nuer tiene más importancia social que entre otros pueblos nilóticos de Sudán. Los jóvenes nuer reciben el grado de adultos por medio de una severa ordalía y una serie de rituales relacionados con ella. Estas iniciaciones se llevan a cabo cuando hay un número suficiente de muchachos entre 14 y 16 años de edad en una aldea o un

distrito. Los jóvenes que hayan sido iniciados durante ciertos años consecutivos pertenecen a un grupo de edad y hay un intervalo de 4 años entre el último contingente de iniciados de un grupo de edad y el primer contingente del siguiente grupo, intervalo durante el cual no se inicia a nadie. El periodo de iniciación queda abierto cerca de seis años, así que hay alrededor de diez años entre el principio de un grupo de edad y el del siguiente o del anterior, contando los cuatro años del periodo de clausura. Los grupos de edad no tienen una organización cíclica.

Entre los nuer, los grupos de edad constituyen una institución tribal en el sentido de que, por lo menos en las tribus más grandes, todas las secciones de una tribu tienen los mismos periodos de apertura y de clausura y llaman a los grupos de edad por el mismo nombre. Son también las instituciones más características de todas las que tienen extensión por todo el país, pues las cicatrices de iniciación son los signos de su comunión y la insignia de su supremacía. Además, aunque cada una de las tribus grandes tiene su propia organización de grupos de edad, las tribus colindantes organizan sus grupos de edad en periodos y nomenclatura, de tal manera que los nuer occidentales, orientales y centrales tienden a dividirse en tres regiones al respecto. Pero aun si un hombre viaja desde un extremo del país al otro, siempre puede ubicar con facilidad cuál de los grupos de edad es el equivalente al suyo en el área. Por consiguiente, el sistema de grupos de edad, como el sistema de clanes tiene una connotación, pero no está restringido por líneas de separación política.

Por lo regular, en cada tribu hay un hombre cuyo privilegio es abrir y cerrar los periodos de iniciación y dar su nombre a cada uno de los grupos. Este hombre pertenece a uno de los linajes que mantienen una relación ritual especial con el ganado y que son conocidos como los "hombres del ganado"; abre y cierra los periodos de iniciación en su propio distrito, y otros distritos le siguen. Una vez abierto un periodo, cada aldea y cada distrito son libres de conservar el periodo

de iniciación de sus jóvenes. Los grupos de edad no mantienen ninguna actividad corporativa y no se puede decir que tengan funciones específicamente políticas. No existen grados de "guerreros" y de "ancianos" que se encarguen de la administración del país y los grupos de edad no forman regimientos, ya que cada quien lucha con los miembros de su comunidad, cualquiera que sea su edad. Los ritos de iniciación no abarcan preparación educativa ni moral y no hay un liderazgo institucionalizado en estos grupos.

Probablemente nunca haya, en un momento dado, más de seis grupos de edad en existencia, ya que seis grupos cubren alrededor de setenta y cinco años. Cuando muere un grupo de edad, su nombre será recordado durante sólo una generación o dos. Al paso de los años, cada grupo avanza en antigüedad, así que un hombre, como miembro de uno de estos grupos, avanza en su aldea de ser miembro joven a miembro intermedio y luego de miembro intermedio a ser miembro anciano. De esta manera, la estratificación por grupos de edad es otra ejemplificación del principio de segmentación que, como hemos visto, caracteriza tanto al sistema político como al de parentesco. Dentro de cada grupo de edad encontramos otra estratificación, pero ésta no es de gran importancia, pues el grupo de edad se considera un todo monolítico en su relación con otros grupos, y así también es visto desde fuera. Sus divisiones internas tienden a fusionarse al avanzar en edad. Una vez que un grupo de edad está completo, no cambia su pertenencia, pero los diferentes grupos de edad tienden a cambiar constantemente su posición relativa en el sistema. También hay cierta relatividad en estos grupos estratificados, la cual se asemeja a la que hemos visto en las secciones tribales y los clanes, pues aunque mantienen su distinción, frecuentemente ocurre una fusión de dos subgrupos dentro del grupo en relación con un tercero. Esto se pone de manifiesto especialmente en las fiestas. Si un grupo es considerado como menor o igual es algo que no solamente depende de su posición en la estructura del grupo de edad,

sino también del estatus de un tercer grupo de edad en cualquier situación. Esta tendencia se debe a la conexión entre grupos de edad y generaciones.

La consecuencia más evidente de los grupos de edad en la determinación de un comportamiento es la manera en que las obligaciones y los privilegios se ven afectados por la transición del estatus de adolescente al de hombre. También en virtud de la posición de su grupo de edad en la estructura total, cada varón nuer tiene un estatus de superioridad, igualdad o inferioridad en relación con cada otro hombre. Algunos hombres son sus "hijos", otros son sus "hermanos" y algunos son sus "padres". Sin entrar en mayores detalles, podemos decir que la actitud de un hombre hacia otros hombres de su comunidad es determinada grosso modo por sus posiciones respectivas en el sistema de grupos de edad. Por lo tanto, las relaciones de las edades, como las de parentesco, son determinantes estructurales de la conducta. Además, el sistema de grupos de edad se puede considerar como una institución política, porque está en gran medida tribalmente segmentado y divide una tribu –en lo que se refiere a sus miembros masculinos– en grupos basados en la edad, cuyos integrantes se relacionan con los de otros grupos similares de una manera definitiva. No consideramos, sin embargo, que tenga una concordancia directa con la estructura tribal basada en la segmentación territorial que hemos visto. El sistema político-territorial y el sistema de grupos de edad son, ambos, consistentes en sí mismos y se traslapan hasta cierto grado, pero no son interdependientes.

Odios inveterados y disputas

Creemos que el sistema político opera en gran medida por medio de los odios inveterados, los cuales son regulados por un mecanismo conocido como el "jefe piel de leopardo", título que retenemos no

obstante que la palabra "jefe" es engañosa. Esta persona es uno de esos especialistas que se dedican, con una capacidad ritual, a varios departamentos de la vida social nuer y de la naturaleza. Los jefes piel de leopardo pertenecen solamente a ciertos linajes, aunque no todos los miembros de estos linajes hacen uso de sus poderes rituales hereditarios. En la mayor parte de Nuer estos linajes no son ramas de los clanes dominantes.

Cuando un hombre ha matado a otro, tiene que dirigirse inmediatamente al jefe, quien le hace un corte en el brazo, dejando correr la sangre. No se le permite al culpable comer o beber hasta haberse hecho esta marca de Caín. Si teme la venganza, como normalmente sucede, se queda en el hogar del jefe porque es sagrado. En el transcurso de los meses siguientes, el jefe solicita a los parientes del homicida que se dispongan a pagar una indemnización para evitar un odio inveterado y convence a los parientes del difunto de aceptarla. Durante este periodo no se permite a ninguna de las partes comer o beber del mismo recipiente que la otra parte, por lo que tampoco pueden comer en el hogar de la misma tercera persona. El jefe luego reúne el ganado –hasta hace poco, entre cuarenta y cincuenta animales– y los lleva al hogar de la víctima, donde lleva a cabo varios sacrificios de purificación y expiación. Éste es el procedimiento para acabar con un odio inveterado, y antes de la actual administración se recurría a él constantemente, pues los nuer son un pueblo belicoso que aprecia el valor como la suprema virtud y la habilidad en la lucha como la calificación más indispensable.

Con esta descripción tan breve, quizá se dé la impresión de que el jefe juzga el caso y obliga a aceptar su decisión. Nada podría estar más lejos de los hechos. No se le pide al jefe que dicte un juicio; no se les ocurriría a los nuer que esto hiciera falta. Aparentemente, obliga a los parientes de la víctima a aceptar la indemnización con su insistencia, hasta el punto de amenazar con maldecirlos, pero es una convención establecida para que éstos no pierdan prestigio. Lo que

en realidad parece haber sido lo más importante es el reconocimiento, por parte de la comunidad, de los lazos entre las partes en cuestión, y por ende, de la obligación moral de zanjar el conflicto mediante la aceptación del pago tradicional, con el deseo de ambos bandos de evitar, por el momento al menos, más hostilidades.

Un odio inveterado afecta directamente sólo a los parientes agnaticios cercanos de ambos bandos. No se busca venganza contra parientes cognaticios o agnaticios distantes. Sin embargo, creemos que ese odio inveterado tenía una connotación social más amplia. En eso estriba su importancia política. Primero, hemos de reconocer que los odios se resuelven más fácilmente cuanto más pequeño es el grupo afectado. Cuando un hombre mata a un pariente cercano o a un vecino, el asunto se resuelve pronto, mediante una indemnización, con frecuencia pequeña, rápidamente ofrecida y aceptada, pues cuando ocurre un homicidio dentro de una aldea, la opinión pública exige una resolución inmediata, ya que es evidente para cualquiera que si se permitiese una venganza, la vida en común sería imposible. En el otro extremo de la escala, cuando ocurre un homicidio entre secciones primarias o secundarias de una tribu, hay pocas posibilidades de una resolución rápida del conflicto y, debido a la distancia, no es fácil cobrar venganza, entonces los odios latentes tienden a acumularse. Estos homicidios, por lo regular, son resultado de luchas intertribales en las cuales han muerto varias personas, lo que no solamente aumenta las dificultades de llegar a un acuerdo, sino que también perpetúa la hostilidad mutua que originó la lucha, pues no solamente participan los parientes agnaticios cercanos de los muertos sino comunidades enteras. El odio inveterado, como una opción entre la venganza directa y la aceptación de una indemnización, sin necesidad de una resolución inmediata pero que exige una conclusión final, es una condición que prevalece especialmente entre aldeas del mismo distrito. Los parientes del difunto están bastante cerca para atacar a los parientes del culpable y bastante lejos de

ellos para permitir la existencia temporal de un estado de hostilidad entre las aldeas a las cuales pertenecen las partes. Inevitablemente, intervienen aldeas enteras, aunque no sometidas a los rígidos tabúes que un homicidio impone a los parientes agnaticios cercanos de asesino y asesinado, y tampoco son amenazados con venganza. Sin embargo, por regla general, sus miembros son parientes cercanos de los directamente involucrados, por lazos cognaticios o directos, y en el caso de un conflicto abierto les tienen que ayudar. Al mismo tiempo, estas pequeñas comunidades tienen contactos sociales frecuentes y hay que buscar la intervención del jefe piel de leopardo para evitar una dislocación completa. De esta manera, el odio inveterado asume una complexión política y expresa la hostilidad entre los segmentos políticos.

La oposición equilibrada de segmentos políticos se mantiene, en gran medida, –según mi percepción–, gracias a la institución del odio inveterado, el cual permite la existencia de un estado de hostilidad latente entre comunidades locales, pero también hace posible que se fusionen en unidades más grandes. Hemos dicho que la hostilidad es latente, ya que aun en plena hostilidad no hay una actividad ininterrumpida de exigir venganza, pero los parientes del difunto pueden aprovechar cualquier oportunidad que se les presente para llegar a sus objetivos; y también, porque aun cuando haya sido aceptada la indemnización, la hostilidad continúa, a pesar de la resolución, pues los nuer reconocen que el sentimiento de hostilidad puede ser eterno. El jefe piel de leopardo no gobierna y juzga, sino que actúa como el mediador entre las comunidades deseosas de terminar la hostilidad abierta que puede concluir en un conflicto. Así, el conflicto, y aun el papel que en él cumple el jefe, es un mecanismo mediante el cual la estructura política se mantiene en la forma que la conocemos.

El jefe piel de leopardo también actúa como intermediario en disputas sobre la propiedad de ganado, y al igual que los ancianos

de ambos lados puede dar su opinión acerca del caso. Pero el jefe no convoca a los acusados, porque no posee ni tribunal ni jurisdicción y, además, tampoco tiene medios para imponer sus decisiones. Todo lo que puede hacer es acompañar al demandante y a algunos de los ancianos de su comunidad al hogar del acusado y pedirle a él y a sus parientes que discutan el caso. Sólo si hay buena disposición en ambos lados para someterse a un arbitraje se puede arreglar el asunto. Aunque el jefe, después de consultar con los ancianos, emita un veredicto, este veredicto se alcanza por acuerdo general, por lo que en gran medida debe su existencia al reconocimiento, por parte del demandante o del acusado, de que la otra parte tiene la justicia de su lado. Es muy raro, sin embargo, que se pida a un jefe actuar como mediador y nadie más posee autoridad para intervenir en disputas que, entonces, se resuelven por otros métodos.

En el sentido estricto de la palabra, los nuer no poseen ninguna ley. Nadie tiene funciones legislativas o jurídicas. Existen pagos convencionales para el que haya sufrido cierto daño –adulterio, fornicación con su hija, robo, daño corporal, etcétera–, pero éstos no llegan a constituir un sistema jurídico, pues no hay una autoridad constituida e imparcial que tome decisiones acerca de lo justo o lo injusto de la disputa, y no hay ningún poder externo que imponga estas decisiones. Si un hombre tiene la razón y por ello consigue el apoyo de sus parientes, y ellos están dispuestos a valerse de la fuerza, habrá buenas posibilidades de que obtenga lo que se le debe, siempre que las partes involucradas no vivan demasiado lejos una de la otra. La manera normal de imponer el derecho es dirigirse al kraal del deudor y tomar su ganado. Oponer resistencia implica el peligro de ocasionar un homicidio o un odio inveterado. Tal parece que el que una disputa se resuelva, y cómo, depende en gran medida de la posición relativa de las personas en los sistemas de parentesco y de grupos de edad, así como de la distancia entre sus comunidades en la estructura tribal. En teoría, se puede obtener indemnización de cualquier

miembro de la propia tribu, pero en realidad las posibilidades son bastante limitadas, a menos que el afectado sea miembro o pariente de la comunidad local. La fuerza de la "ley" varía con la posición de las partes en la estructura política, así que la "ley" de los nuer es esencialmente relativa, como la estructura misma.

Durante el año que pasé con los nuer, nunca supe de un caso llevado ante un individuo o un consejo de ancianos, y tuve la impresión de que es muy raro que alguien obtenga indemnización por vías que no sean las de la fuerza o la amenaza. El jefe piel de leopardo no es una autoridad política y el "hombre del ganado" y otros agentes rituales –especialistas totémicos, hacedores de lluvia, dueños de fetiches, magos, adivinos, etcétera– no tienen estatus ni función política alguna, aunque lleguen a ser respetados y temidos en su comunidad. Los más influyentes en una aldea son, por lo regular, los cabezas de familias extensas, especialmente si son ricos en ganado, tienen un carácter resuelto y pertenecen a un clan aristocrático. Pero no tienen un estatus o función claramente definidos. Cada nuer, producto de una educación severa e igualitaria, profundamente democrático y propenso a la violencia, se considera a sí mismo como igual a su vecino; y las familias extensas, mientras coordinan sus actividades con las de los demás miembros de su aldea, regulan sus asuntos y sus actividades a su capricho. Aun en expediciones militares hay muy poca organización, y la dirección se limita a la esfera de la lucha física, no es institucionalizada ni permanente. Sólo tiene importancia política cuando las expediciones son controladas y organizadas por profetas. No se puede decir acerca de ningún especialista nuer que sea un agente político y que represente o simbolice la unidad y la exclusividad de los grupos locales y, aparte de los profetas, de nadie puede decirse que ocupe una posición prominente más allá de la esfera local y comunitaria. Todos los líderes, en este vago sentido de personas influyentes en una localidad, son adultos y, con la excepción de una profetisa ocasional, todos son varones.

Debido al hecho de que los profetas nuer habían sido el foco de la oposición contra el gobierno, cayeron en desgracia, y durante mi visita a Nuer los más influyentes estaban bajo vigilancia o escondidos, por lo que no me fue posible observar detalladamente su conducta. Los nuer declaran de manera unánime que ellos surgieron después del fin del siglo pasado, y no antes, y la evidencia parece confirmar que su brote estuvo relacionado con la difusión del mahdismo. Como haya sido, no hay duda de que profetas poderosos surgieron en el momento de la intrusión árabe en Nuer, y de que cuando los ingleses conquistaron el país, aquellos eran más respetados y tenían una influencia mayor que nadie. No se hacían expediciones militares extensas sin su sanción, y frecuentemente se hicieron bajo su dirección, recibían una parte del botín y hasta cierto grado supervisaban la división del resto. Aunque parece que hay evidencia confiable de que los profetas anteriores no eran más que agentes rituales, algunos de los más recientes parecen haber empezado a resolver disputas, por lo menos en sus propios distritos. Sin embargo, su principal importancia política estaba en otra esfera. Por primera vez una sola persona simbolizaba, aunque en forma casi exclusivamente espiritual, la unidad de la tribu, pues los profetas eran antes que nada figuras tribales, a pesar de que –lo cual también tiene gran importancia política– su influencia se extendía frecuentemente más allá de las fronteras tribales, lo que le dio a las tribus contiguas un mayor grado de unidad que antes. Cuando agregamos a esto el que los espíritus que poseían a los profetas solían pasar a sus hijos al morir, parece justificada la conclusión de que se estaba llevando a cabo un proceso de desarrollo hacia un mayor grado de federación entre las tribus y hacia el surgimiento de un liderazgo político, y de que estos cambios se explican con referencia a la intrusión de árabes y europeos. La oposición entre los nuer y sus vecinos había sido siempre seccional. Ahora tenían que enfrentarse a un enemigo común y mucho más formidable. Este desarrollo fue frenado cuando el gobierno acabó con los profetas.

Resumen

Hemos descrito y analizado brevemente lo que consideramos como la estructura política de los nuer: las relaciones entre segmentos territoriales dentro de un sistema territorial y las relaciones entre éste y otros sistemas sociales dentro de una estructura social global. Hemos estudiado las relaciones intertribales y las relaciones entre segmentos tribales. Estas relaciones, junto con los contactos tribales e intertribales con pueblos extranjeros, las definimos como el sistema político nuer. En la vida social, lo político se combina con otros sistemas, en particular con el sistema de clanes y de grupos de edad, y hemos considerado la relación que tienen con la estructura política. Hemos mencionado también las especializaciones rituales que tienen importancia política. El sistema político ha sido puesto en relación con las condiciones ambientales y el modo de vida.

Los nuer son sumamente individualistas y libertarios. Es un Estado acéfalo, carente de órganos legislativo, judicial y ejecutivo. No obstante, está muy lejos de ser caótico. Tiene una forma duradera y coherente que podríamos llamar una "anarquía ordenada". La falta de un gobierno centralizado y de una burocracia en la nación, en la tribu y en los segmentos tribales –pues incluso en la aldea nadie se encuentra investido de autoridad–, es menos notable que la falta de personas que representen la unidad y la exclusividad de estos grupos.

Con sólo un estudio de la sociedad nuer no es posible explicar –si es que lo fuera, en absoluto–, la presencia o ausencia de instituciones políticas en los términos de su relación funcional con otras instituciones. Lo mejor que podemos decir es que ciertas características sociales parecen ser permanentes. Las condiciones ambientales, el modo de vida, la distribución territorial y la forma de segmentación política parecen ser consistentes. Y también parece serlo la presencia de clanes con una estructura genealógica y un sistema de clases por edades, bien desarrollado, en apariencia se lleva con la falta

de una autoridad política y de estratificación en clases. Solamente unos estudios comparativos nos mostrarán si generalizaciones de este tipo son ciertas y, además, si son útiles. No es posible analizar aquí estas cuestiones y me limito a decir, a modo de conclusión, que la consistencia que percibimos en la estructura política de los nuer es de proceso más que de morfología. El proceso consiste en tendencias complementarias hacia la fisión y la fusión, las cuales, actuando de igual manera en todos los grupos políticos mediante una serie de exclusiones e inclusiones controladas por la cambiante situación política, nos permiten hablar de un sistema y sostener que este sistema está característicamente definido por la relatividad y la oposición de sus segmentos.

Bibliografía

Bacon, Francis

1620 *Novum organum*, libro 1, CIV.

Bryant, A. T.

1938 *Olden Times in Zululand and Natal, Containing Earlier Political History of the Eastern-Nguni Clans*, Londres y Nueva York, Longmans and Green.

Carr-Saunders, Alexander Morris

1922 *The Population Problem,* Oxford, Clarendon Press.

Driberg, J. H.

1928 "Primitive Law in Eastern Africa", *Africa*, vol. 1, núm. 1, enero, pp. 63-72.

Dundas, Charles

1913 "History of Kitui", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 43, julio-diciembre, pp. 480-549.

Evans-Pritchard, E. E.

1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press.

Fortes, Meyer

1936 "Culture Contact as a Dynamic Process. An Investigation in the Northern Territories of the Gold Coast", *Africa,* vol. 9, núm. 1, pp. 24-55.

1937 "Communal Fishing and Fishing Miagic in the Northern Territories of the Golden Coast", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* enero, vol. 67, pp. 131-142.

1938 "Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast", *American Anthropologist*, vol. 38, núm. 4, pp. 590-604.

1945 *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press.

1949 *The Web of Kinship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press.

FORTES, MEYER y S. L. FORTES

1936b "Food in the Domestic Economy of the Tallensi", *Africa*, vol. 9, núm. 2, pp. 237-276.

GIBSON, J. Y.

1911 *The Story of the Zulus*, Londres, Longmans and Green.

HOLLIS, ALFRED CLAUD

1969 *The Nandi: Their Language and Folk-lore*, Oxford, Clarendon Press.

JABAVU, D. D. T.

1934 "Bantu Grievances", en I. Schapera (ed.), *Western Civilization and the Natives of South Africa*, Londres, Routledge and Sons.

JOHNSTON, SIR HARRY

1902 *The Uganda Protectorate*, vol. 2, Londres, Hutchinson.

KARTHORUM

1933-1938 *Sudan Notes and Records.*

KHAMA, TSHEKEDI

1936 "Chieftainship under Indirect Rule", *Journal of the Royal Society*, vol. 35, núm. 140, julio, pp. 251-261.

KRIGE, EILEEN JENSEN

1936 *The Social System of the Zulus*, Londres, Nueva York y Toronto, Longmans and Green.

KUPER, HILDA

1947 *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, International African Institute.

LAIRD, MACGREGOR y R. A. K. OLDFIELD

1837 *Narrative of an Expedition into the Interior of Africa, by the River Niger, in the Steam-Vessels Quorra and Alburkah, in 1832, 1833 and 1834*, Londres, Richard Bentley.

LANDER, RICHARD

1832 *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger,* vol. 2, Londres.

LINDBLOM, GERHARD

1920 *The Akamba in British East Africa: An Ethnological Monograph*, Uppsala, Appelbergs boktryckeri aktiebolag.

LOWIE, ROBERT HARRY

1920 *Primitive Society*, Nueva York, Boni and Liveright.

1927 *Origin of the State*, Nueva York, Harcourt and Brace.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1926 *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner, Nueva York, Harcourt and Brace .

1934 "Introducción", en Herbert Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia: A Study of Primitive Legal Institution*, Londres, Cape Town, Melbourne, Christophers.

1938 *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XV, Londres, Oxford University Press.

NADEL, S. F.

1935a "State and Community among the Nupe", *Africa*, vol. 8, pp. 257-303.

1935b "The King's Hangmen a Judicial Organization in Central Nigeria", *Man*, vol. 35, núm. 143, pp. 129-132.

1942 *A Black Byzantium,* Londres, Oxford University Press.

OPPENHEIMER, FRANZ

1926 *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, Nueva York, Vanguard Press.

PÉRISTIANY, JEAN G.

1939 *The Social Institutions of the Kipsigis*, Londres, Routledge and Sons.

PIM, SIR ALLAN y S. MILLIGAN

1938 *Report of the Commission Appointed to Enquire into the Financial and Economic Position of Northern Rhodesia*, Colonial Reports, núm. 145.

RADCLIFFE-BROWN A. R.

1931 *The Social Organization of Australian Tribes*, Melbourne, Macmillan.

RICHARDS, AUDREY

1934 "Mother-right in Central Africa", en E. E. Evans-Pritchard, R. Firth, B. Malinowski e I. Schapera (eds.), *Essays Presented to C. G. Seligman,* Londres, K. Paul, Trench, Trubner.

1935 "Tribal Government in Transition: The Babemba of North-Eastern Rhodesia", *Journal of the Royal African Society*, vol. 34, núm. 137, octubre, pp. 1-26.

1937 "Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of North-Eastern Rhodesia", *Man*, vol. 37, diciembre, pp. 188-193.

1939 *Land and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, Oxford University Press.

SCHAPERA, ISAAC

1038 *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Londres, Oxford University Press.

1943 *Tribal Legislation among the Tswana of the Bechuanaland Protectorate*, L. S. E. Monographs on Social Anthropology, núm. 9.

SCHAPERA, ISAAC (ed.)

1934 *Western Civilization and the Natives of South Africa*, Londres, Routledge and Sons.

STAFFORD, W. G.

1935 *Native Law as Practice in Natal*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press.

WAGNER, G.

1949 *The Bantu of North Kavirondo*, vol. 1, Londres, Oxford University Press.

WARMELO, NICOLAUS VAN

1935 *A Preliminary Survey of the Bantu Tribes of South Africa*, Pretoria, Union Government Printer, Department of Native Affairs.

Índice analítico

Sistemas políticos africanos
editado por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard,
se terminó de imprimir en los talleres de
Gráfica Creatividad y Diseño, S. A. de C. V.,
Plutarco Elías Calles 1321, piso 1, col. Miravalle, C. P. 03580, México, D. F. ,
el 31 de diciembre de 2010.
Diseñó la portada Gabriel Salazar, la tipografía y
formación estuvieron a cargo de Samuel Morales.
Cuidó la edición Marcela M. Mendoza.
Su tiraje fue de 1 000 ejemplares.

Este libro es un estudio clásico de ocho sociedades representativas de los tipos más comunes de sistemas políticos africanos. Los ensayos preparados por antropólogos sociales condensan investigaciones muy detalladas emprendidas con los métodos más modernos de trabajo de campo de su época. Frente a la política colonial del gobierno indirecto impuesto por las metrópolis, los antropólogos de la escuela británica subrayan los principios, costumbres e instituciones que rigen a dichas sociedades africanas.

La colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología ofrece al público de habla hispana una selección de obras para el desarrollo del conocimiento sobre las sociedades y las culturas humanas. Entre nuestros próximos títulos se encuentran *El origen de la cultura afroamericana* de Sidney Mintz y Richard Price y *Teoría del cambio cultural* de Julian Steward.

Visítenos en www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/Index.html







9 786074 861068